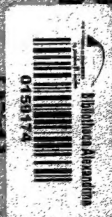


سورة التكاثر القوم العربي

الجزء الثاني

د. نسيب واغب



موسوعة الفكر القومي العربي

الجزء الثاني

د. نبيل راجب



الهيئة الوطنية للأرشيف والمكتبات

١٩٨٩

الإخراج الفني وتصميم الغلاف :سعد الدين الشريف.

٤١ - عبد اللطيف شرارة (لبنان)

لعل أهم إنجاز قام به عبد اللطيف شرارة في مجال الدراسات القومية العربية يتمثل في تركيزه على الجوانب الفلسفية والثقافية المرتبطة بمفهوم القومية العربية . وقد تجلّى هذا الإنجاز في كتابيه « في القومية العربية » عام ١٩٥٧ و « الجانب الثقافي من القومية العربية » عام ١٩٦١ ، كما أنه ألف كتاباً بعنوان « روح العروبة » حاول فيه الوصول إلى الجوهر الوجداني والروحي والفكري الذي يجعل العروبة تبرز كأحد السمات القومية التي يعترف بوجودها العالم كله . وتشكل الوحدة الثقافية - عند عبد اللطيف شرارة - أحد العناصر المستمرة والفعالة في بناء القومية العربية ، أي أنه مهما حدث من تناقضات سياسية وصراعات اجتماعية ومنافسات اقتصادية بين العرب فإن الجانب الثقافي قادر على وضع كل هذه التفاعلات داخل إطار يضمن للعرب حد أدنى من الالتقاء .

وعندما يفسر عبد اللطيف شرارة مفهومه للوحدة الثقافية فإنه يرجع إلى أصوله الأولى في التراث العربي الثقافي الموغل في القدم . فلا شك أن للمعنى اللغوي للفظ « ثقّف » دلالات كثيرة في اللغة العربية ، لأنه بالرجوع إلى المعاجم العربية نجد أن من معاني هذا اللفظ قولهم : ثقّف الشيء أو فرّج أي سواه وأقامه . نجد كذلك أن من معاني ثقّف : صار حافظاً ، وإظلاً ما انتقلنا بهذا اللفظ من المعنى المادي الحسّي ، إلى المعنى المجرد المنطقي ، أصبح اعتبار الثقافة « مجموعة الأفكار » والقيم والمقائد التي تعمل ، في مجموعها ، على تكوين السمات العامة التي تميز أمتنا عن إنسان ، أو جماعة عن جماعة . أو هي ، بمصاولة أخرى ، « حياة وطلاقة وقيمة وأفكار وأحاسيس » على حد قول شرارة .

والثقافة بهذا المعنى العام الشامل قد تتكون وتتطور نتيجة للمعارف والآداب والعلوم والتجارب وأساليب الحياة المدينة الأخرى التي توجد في أي مجتمع من المجتمعات ، وهي بهذا ذات صلة وثيقة بالحضارة ، وإذا كانت الحضارة مرتبطة بخصائص الجانب المادي من الحياة ، فإن الثقافة تختص بالنواحي الروحية والأدبية من حياة الجماعة ذاتها . ومن الواضح أن عبد اللطيف شرارة لا يعدنا بنظرية عن الثقافة توضح علاقاتها وعوامل نموها أو تدهورها ، بل لا يعدنا باختصاصها لأي منهج فكري لأنه يرى فيها كياناً ضيقاً لا يمكن حصره في تجريدات فلسفية مهما كانت شاملة . إن الثقافة حياة يجازيها الإنسان ، وطاقة تدفعه إلى الإبداع والابتكار ، وأفكار تشكل نظرتة إلى الكون والأحياء ، وأحاسيس تصهر وجدانه في بوتقة القومية العربية .

والثقافة العربية - في نظر شرارة - نتاج حمى للقوى والعوامل المتفاعلة داخل الأمة العربية ، كما أنها من أمسياتها أيضاً ، أي أن الحياة الثقافية تنهض على التأثير والتأثر في آن واحد . ولا يحاول شرارة أن يقدم حلاً لمشكلات ثقافية قائمة فعلاً ، بل يحاول أن يرسم صورة للثقافة العربية الأصيلة كما يتصورها . لكنه يقصد إلى تفقد أفكار معينة عن الثقافة العربية ، لا تلتزم مع هذه الصورة . وهو بهذا يهدف إلى إثارة النقاش والجدل حول قضايا الثقافة على مستوى الأمة العربية كلها .

والثقافة تتوارث ، أي تنقل من جيل إلى جيل ، وفي الوقت نفسه لها جانب غير واعي تماماً . ولا شك أننا إذا وسعنا مفهوم الثقافة - كما يريد عبد اللطيف شرارة - بحيث تدل على طريقة للحياة والفكر ، فيجب أن نسلّم بهاتين الفكرتين . ولابد لنا أن نوسع مفهوم الثقافة العربية على هذا النحو إذا شئنا أن نفهم الكيان القومي العربي على أنه كل مترابط الأجزاء ، وهذا ما يفعله الأنثروبولوجيون . ونحن نسلّم بذلك الجانب غير الواعي في الثقافة العربية نستطيع أن نفهم قيمة ارتباط أجزائها الواعية - من علم وفن وأدب - بالتراث غير الواعي المفسور في إطار الإنسان العربي وفي تربة الأرض العربية ، كما نستطيع أن نعرف العلاقة بين الجانبين ، وما يكون بينهما أحياناً من تعارض - كتعارض الوعي واللاوعي في الفرد - وما يكون بينهما أحياناً أخرى من انسجام ، بحيث يستمد الأول من الثاني ، ويعد الثاني تحقيقه واكتماله في الأول .

أما بالنسبة للجانب الفلسطيني للقومية فإن عبد اللطيف شرارة يتساءل :

في حمل للمروية صفة فلسفية ، أو جعل لها نظرية تضعها على قدم المساواة مع مفاهيم العقائد والمبادئ ؟ إذا كانت لها تلك الصفة ، فقد خرجت عن إطاراتها القومية . وإذا لم يكن لها شيء من ذلك ، فكيف يصح اعتبارها شريفاً من الإيمان يمكنه أن يقاوم العقائد الغربية الشاملة ؟ هذا اعتراض يجب جوابه المضمّن في مضامين القومية العربية - وقد فصلتها أكثر الكتب التي درست حضارة العرب وتاريخهم - ثم في صفات هذه القومية . وأبرز ما تتصف به أنها إنسانية النزعة هذه الإنسانية التي تختلف القومية العربية ككل ، وتتسجم مع مضامينها الحضارية والأخلاقية والسياسية . تجعل للقومية العربية صفة فلسفية ضمنية ، تتصف بها الشخصية القومية للعرب ، عن غير وعي فلسفي ، أو بحث نظري ، فالعرب ، كما قال ابن المقفع : « أدبتهم أنفسهم ورفعتهم عنهم وأعلتهم قلوبهم وألستهم » ، أي أنهم تتلمذوا - بلغة العصر - على أنفسهم وأفادوا من تجاربهم ولم يؤثر عنهم أي اهتمام بالنظريات ، وإنما كانوا ولا يزالون يفضلون الواقع على كل فلسفة وكل نظرية ، في إدراكهم للحقائق وتصورهم للمستقبل . »

لكن عبد اللطيف شرارة يعتبر هذا الاتجاه - الراض لكل الفلسفات والنظريات - فلسفة في حد ذاته . فهو يؤكد أن تلك هي فلسفة العروبة الذهنية في حين العلاقات والمعاملات الإنسانية ، وهي - كما يراها الباحثون في حضارة العرب وتاريخهم - لا تنقيد بالمذاهب والنظريات . ومع ذلك يضيف شرارة قوله : « وأما أنه ليس للمروية « نظرية » شاملة ، تضعها على قدم المساواة الفكرية مع النظريات الفكرية السائدة في هذا العصر فهذا صحيح » ولكن ضحته لا تعني أبداً أن « الطلب » صحيح ؟

ويرى شرارة أن من أعراض المراهقة الفكرية في الأمة العربية تكاليف على اصطلاح الفلسفات المعاصرة وافتعال النظريات الفكرية كنوع من تحدي الفلسفات والنظريات الحديثة الأخرى السائدة في عالم اليوم . إن الفلسفات والنظريات لا تصطنع ولا تقتل ، وإنما هي محصلة طبيعية للتفاعلات الجارية على أرض الواقع . في هذا يقول شرارة :

« أكبر الظن أن المقارنة بين العرب وغيرهم من الشعوب هي التي تهيب ببعض المفكرين إلى « نشدان » فلسفة عربية خالصة في عروبتها ، لتحل محل الفلسفات والنظريات الحديثة الأخرى ، وتقدم بها نحن العرب للعالم . ونسعى إلى اعتناقها . والحقيقة هي أن تلك « المقارنة » وما ينشأ عنها من ملاحظات ، وما توحي من رغبات ، وما تثير من نرات ، عملية صيبانية من ألها إلى يائها . ألها صيبانية لأنها لا تفكر جدياً في العوامل

التي تتكون وتتجمع وتتبلور على مدى الزمن وتزدق أخيرا ، بصورة عفوية طبيعية ، الى نسق فلسفي ، من جهة ، ولانها تحسب ، من جهة ثانية ، أن الفلسفة هي كيان أمة ما موضع افتخار ومبنيان لهاواة ، ومعرض وثيقة ، ولانها تقترض أخيرا ، في « الفلسفة المنشودة » مقدرة خاصة على تأييد حزب ، أو مقاومة عقيدة ، أو سحق جماعة . وهذا تحكم ، بفكرة متناقضة على هذه الفلسفة كيف تكون أو كيف يجب أن تكون » .

لكن من الواضح أن تحليل عبد اللطيف شرارة هذا يصدر عن فلسفة محددة ونظرية متبلورة تفصح عنصر الزمن والتطور الطبيعي للتفاعلات الجارية على أرض الواقع موضع الاعتبار . وهذا منطقي ومقول للغاية ، لكن الخطورة تكمن في رأى شرارة الذي يوضح أن العرب لا يتلمذون الا على أنفسهم ، وهذا معناه أنهم يعيشون في عزلة عن عصرهم . فكيف يستقيم هذا الرأي مع تأكيد شرارة على أن أبرز ما تنصف به القومية العربية انها انسانية النزعة ، هذه الانسانية التي تنسجم مع ضاميتها الحضارية والأخلاقية والسياسية ، والتي تنطوى على فلسفة ضمنية لها ١٩ .

ان معنى النزعة الانسانية هنا أن القومية العربية تتجنب تماما الانغلاق على ذاتها ، والتعصب الضيق الاقوي لكل ما يمت لكيانها بصفة . فهي ترى أن ازدهارها ينهض أساسا على صلتها العضوية بمصرها بحيث يمكنها أن تستمد منه كل امكانات الخصوبة المتشعبة مع طبيعتها ، في الوقت الذي تملك فيه حرية رفض كل ما يتناقض مع روحها وجوهرها . فاذا كان العرب في زمن ابن المقفع في امكانهم التتلمذ على أنفسهم ، ففي زمننا هذا يستحيل الاستمرار بنفس المنهج لاننا نعيش في عالم قصرت فيه الأبعاد واختصر فيه الزمان ، والذي فقد القدرة على أن يكون مؤثرا سيجد نفسه متأثرا برغم انه . والتاريخ الحضاري الطويل والعريض للعرب يوضح لنا أن الحضارة العربية نهضت على الأخذ والعطاء ، شأنها في ذلك شأن كل الحضارات الانسانية التي تركت بصماتها واضحة على صفحات التاريخ ، بل أنه لولا حفاظ العرب على ثمار الحضارة الاغريقية لكانت هذه الحضارة اندثرت ولم تعلم عنها سوى القشور .

نحن نتفق - إذن - مع عبد اللطيف شرارة في النزعة الانسانية المميزة للقومية العربية ، لكن هذه النزعة تعني أن الأمة العربية قادرة أو مفعوة للاسهام في ارساء معالم عقيدة ونظرية ، لها شمولها الانساني ، تضعها أمام العالم لعله يجد فيها اجتهاذا لبلوغ حل انساني أعمق وأصدق من العقائد السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تفتلزع

العالم اليوم ، فتكون دعوتها انسانية شاملة برغم منابها القومية الاصيلية،
أى دعوة تنبذ التحصن الأعمى والأفق الضيق وغير ذلك من الموامل التى
لا يدفع ثمنها سوى الانسان المادى فى كل أنحاء المعمورة . وهى دعوة
تستمد مقوماتها من قيم الحضارة العربية ، وفى الوقت نفسه تستوعب
متطلبات العصر بحيث تقسم نموذجاً حضارياً جديداً يجمع بين الأصالة
والماصرة ، من أجل صالح الانسان العربى بصفة خاصة والانسان المعاصر
بصفة عامة .

٤٢ - شبلي الشميل (لبنان)

ترك شبلي الشميل مخطوطتين تشتملان على فلسفته القومية والاجتماعية والسياسية ، نشرتهما مجلة « المقتطف » في مجلدين : الأول بعنوان « فلسفة النشوء والارتقاء » والثاني : « مجموعة الشميل » (القاهرة ، ١٩١٠) . في هذين المجلدين يبدو شبلي الشميل من الرواد الأول في مجال الإصلاح السياسي والاجتماعي كخطوة حتمية لا قامة ببناء الأمة بمفهومها الحديث . فانه من المستحيل أن تقام دعائم الأمة الجديدة على أسس قديمة قد لا تحتمل البناء الجديد . فالأمة في نظره نسيج اجتماعي وسياسي واقتصادي لا يتجزأ ، والتورات التي حولت مجرى التاريخ الانساني كانت تهدف أساساً الى هذه الحلول الجسدية التي تنتقل بالأمة من عصر الى آخر مختلف تماماً . وكان الشميل من أنصار التطور الثوري الذي لا تنتج عنه فترات وفجوات زمنية ، وخاصة أن التطور يعد طبيعة كامنة في الانسان ، وعلى المفكرين أن يدعموا عوامل هذا التطور .

ومن الواضح أن الشميل كان متأثراً بمبادئ الثورة الفرنسية ، ورائداً لمدرسة الإصلاح الليبرالي في العالم العربي . لكن رفيق خوري في كتابه « الفكر العربي الحديث » أوضح أن الشميل كان يعتبر بمبادئ الثورة الفرنسية مجرد طور من أطوار النمو الانساني الشائع الذي يسير قدماً نحو العدالة الاجتماعية والاشتراكية . فهو يرى أن الأوضاع الاقتصادية والاستبدادية والديكتاتورية أوضاع غير طبيعية بالنسبة للإنفس البشرية ، وهي أوضاع مؤقتة مهما طال بها الزمن ، ولابد أن تأتي اللحظة التي يتم فيها تصحيح هذه الأوضاع سواء بالإصلاح التدريجي أو بالتنظيم الثوري .

ويرتبط المفهوم القومي عند الشميل ارتباطا وثيقا بالشكل الذي تتخذه الحكومات . فالحكومة ليست مجرد أداة طائفة قد تتغير دون أن تترك بصماتها واضحة على مسار الأمة ، بل هي في جلوسها على القمة قادرة على الوصول بتأثيرها الى القاعدة القومية المرصصة . فقد كان الشميل راسخ الاعتقاد بأن شكل الحكومة عامل أساسي في تقدم الأمة ، أي أمة ، وتأخرها . وكان دائم التأكيد على أن حكومات الشرق هي المسئولة عن انحلال القيم الأخلاقية في الاقطار التي تحكمها . ذلك أنه في المجتمعات المختلفة يتضاعف التأثير الذي يمارسه الحاكم على المحكومين نتيجة للفراغ السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري والثقافي الذي يتيح للحاكم أن يفعل كل ما بدا له دون أن يلقي مقاومة أو معارضة أو حسابا . ومن هنا كان قراره قدرا لا راد له . أما اذا كان هذا القرار من أجل الصالح القومي العام أو ضده فهذه قضية أخرى . المهم أن الحاكم الاستبدادي لا يضع الشعب كثيرا في اعتباره ، بل يرى ببساطة أن الاختصاصيات قد وزعت بالفعل : فله القرار والأمر وعلى الشعب التوكل له والتنفيذ .

ويقارن الشميل بين أمم الغرب وأمم الشرق فيوضح أن الأولى تناسس بقوانينها ، في حين أن الثانية تناسس بحكامها . وقد وصفه الإصلاحات التي جرت في بعض الدول الشرقية يومذاك ، بأنها سطحية وغير واقعية . فمثلا كان الناس يعتبرون السلطان عبد العزيز الذي تولى العرش عام ١٨٦١ من رواد الإصلاحات الإدارية التي أدخلها على الامبراطورية بخطوات تقدمية . لكنه في نظر الشميل لم يكن سوى ملكا متهورا غريب الأطوار ، شاذ الطباع ، بدليل أن ولايته انتهت باسقاطه بعد خمسة عشر عاما منها . هذا بالإضافة الى أن الإصلاحات الإدارية تحتاج الى وقت طويل مستقر لتنضج ، وترسخ جذورها في الأرض ، وعليها أن تشمل مختلف أنواع النشاط والمسامي التي يقوم بها الناس كافة . أما اذا عجزت عن البذل المتزايد في سبيل العلم ، وترويج التجارة ، وتقوية الصناعات ، ودعم الزراعة ، وحفظ الأمن بحماية الحياة والملكية ، فإن الانحلال لابد أن يكون المسير القابع في انتظار المجتمع .

وكانت نقمة الشميل على الحكم العثماني السمة المتيزة لكل كتاباته انسيابية . فهو يرى مأساة الأمة العربية متجسدة في الفروق الجنسية التي رزخت فيها تحت ثمر هذا الحكم الاستبدادي المحكم الذي رسخ في تربتها مظاهر الاستهانة بسيادة القوانين والقيم الإنسانية . وعلى

حد قول التفسير فان كلوك القزق مازالتوا فوق القوانين ويحكمهم الاستبدادى وتكينهم للجهل اخمدوا فى صدور الشعب شعلة الانفة وقتلوا فيه روح الابتكار والابداع ، فاصبح مستسلما لكل ما تاتي به الأقدار ، ينسى خطه لكنه لا يقول شيئا من أجل تغيير هذا الخط . ذلك أن النظرة القدريّة الاستسلامية قليلة بتبسيط أية حمة وأية عزيمه ، فهي تسلب الشعب ارادته فى مواجهة الحاكم الذى يصبح هو نفسه القانون والقدى .

ومع كل هذا العشائوم لم يفقد التسميل ثقته وایمانه بقدرة الشعب على التخلص من كل القيود الاستبدادية التى تمون انطلاقته ، فهي كلها اوضاع مضادة للطبيعة البشرية . من هنا كان ایمانه بان النصر الأخير للنسلطة الشعبية المثلثة للقاعدة المريضة للجماهير ، وأن مضير الحكم المطلق للانهياد ، ويرى أن ذلك آت لا محالة ، مع انتشار الثقافة وازديادها وخاصة أن اشاعات أوروبا الثقافية فى ذلك الوقت كانت قد بدأت فى التزايد والانتشار والتغلغل فى البلاد التى عاشت فى ظلام التسميم الثمانى خمسة قرون .

وكانت آراء التسميل فى الدولة والمجتمع تكشف عن ادراك عميق للمفاهيم المتطورة فى مجال السياسة . فقد انطلق فكره خارج النطاق التحديدى الذى فرضه الحكم الثمانى على الأمة العربية . اذ كان يعتقد بأنه كلما تقدمت الأمة فى طريق الحضارة ، ارتقى شكل حكومتها . فالحكومة صورة مصغرة لأوضاع الأمة الحقيقية ، ومن الصعب تصور ميلاد حاكم عادل هنور ديمقراطى ويصط شعب متخلف مملوك الارادة، ولو حدث هذا فانه يكون بمثابة الاستثناء بالنسبة للقاعدة . فالحاكم هو ابن بيئته على الرغم من جلوسه فوق قمته . لذلك يرى التسميل أنه ليس من المأمول أن تكون الحكومة أفضل من الأمة التى تبنى عنها . ويبدو أبرز بوضوح ، أهمية الرأى العام الفعال فى حقل الإصلاح القومى فقالوا :

« ان من ينتظر الإصلاح عفوا من أية حكومة كانت ، يجهل ، ولاشك تأريخ نشوء الأمم والمران ، وما ان التاريخ أمامنا يعلنا أن الحكومات فى كل مكان وزمان ، هى آخر من يدعن للإصلاح . وحمل بلغت أم أوروبا متلفها من التمدن بفضل حكوماتها ؟ لا لمرئى ! فتا بلغة بفضل تألها واتحاد كلمتها ، وزرع الرؤوس المظلمة أعنام حكامها ، ووسط حكوماتها كما تربط القرنان وأتلأها كما تدل الساعة ، وعجزا ورادها قوة والفتار . والألم التى لم تستطيع ذلك لعدم توفر أسباب القوة فيها،

غفاما المبرر ، واستغرقها التنازع ، ولم يبق لها أثر ، وتركها خيرا
مستطورا .

• ويؤمن الشميل بأن روح التغيير اذا لم تكن كامنة في الجماهير ،
فمن المستحيل أن تصدر عن الحاكم من تلقاء نفسه . وكل ما تحتاجه
الجماهير أن تلم شملها المبعثر وأن تشحن قوتها بطاقتها الخلاقة حتى
لا تتبدد روح التغيير داخلها . أما إيمان الشميل بقوة الجماهير ، فانه
ينعكس على آرائه في الثورة . فقد كانت صلصة قادة الفكر شديدة عندما
أخفقت ثورة ١٩٠٨ في ادخال تحسين جذري على الوضع ، على الرغم من
أن هذه الثورة لم تكتف بتضييق السلطات التي كان يتمتع بها عبد الحميد
انثاني ، بل تجاوزت ذلك الى اعلان دستور ديموقراطي أقر سلطة الشعب
كما أقر المؤسسات النيابية والحقوق الانسانية وغير ذلك من التعديلات
الحديثة . ومع ذلك ظل الموقف كما هو دون تغير اساسي يذكر ، مما
أحدث خيبة أمل عميقة الأثر ، و صلصة عنيفة أثارت كثيرا من التساؤلات
حول جدوى الثورة ، لكن شبل الشميل يمس جنود المشكلة عندما
يقول :

• يرجع اخفاق الثورة الثمانية التي قامت عام ١٩٠٨ ، الى أن
اشترك الأمة فيها اقتصر على الاكثار من التفتي في أول الأمر ، وهي اليوم
تكثر من المويل . فتورتنا حتى الآن عسكرية ، اقتصر فيها التغيير على
صورة الهيئة الحاكمة ، فلم تغير شيئا من أخلاقنا ، ولم تتصل الى علومنا
ومصانعنا وتجارتنا .

وبذلك كان شبل الشميل أول مفكر عربي يفرق بين الانقلاب
المسكري والثورة القومية . إن تغيير الجهاز الحاكم اذا لم يمسحبه
ويواكبه تغيير في بناء الانسان وفكره ، فسيظل تغييرا شكليا لا يمس
جوهر الثورة الحقيقية . فالنظام السياسي هو النتيجة والمحصلة النهائية
لوضع الأمة في حين يشكل هذا الوضع السبب الموضوعي الكامن وراء تلك
النتيجة . والقضاء على النتيجة لا يحتم القضاء على السبب ، بل إن التغيير
الحقيقي يبدأ بالقضاء على الأسباب المؤدية الى كل السلبيات . ويبلغ المنهج
الملي قننه عند الشميل حين يقول :

• إن الاجتماع لابد له في بعض الأحوال من ثورة تخلصه من خطر
الهلاك ، ويلزم أن تكون الثورة صادرة عن استبداد ياطن كأنها انقراض
خفي بين أعضائه . موافقة لميوله ، أي تكون عبارة عن صوت الشعب لكي
تكون قانونية . ولا انقلاب شرا عليه . والثورة التي تكون كذلك هي

ثورة لا تغلب ولا تقاوم ، لأنها ليست من أفعال الأحاد ، بل هي عبارة عن
تخلص الجسم كله مما ثقلت وطأته عليه ، تخلصاً طبيعياً قانونياً » .

هكذا يفسر شبلي الشميل الثورة تفسيراً بيولوجياً حتى يشبّـهها
بمقاومة الجسم الطبيعية للأمراض التي تريد الفتك به . وهذا يدل على
مدى التقدم الفكري الذي أحرزه الشميل في وقت لم تكن فيه الأمة العربية
قد دخلت بعد مرحلة النقااة من الحكم العثماني المتخلف . أي أن العقل
العربي لم يعرف الاستسلام للتخلف والرجعية والتحجر والجمود على الرغم
من وقوعه تحت وطأة هذه الاحباطات لمدة قرون خمسة عصبية . وكتابات
شبلي الشميل زاخرة بهذه النظرات العلمية المشبعة ، والمناهج الفكرية
التقدمية التي تبدو وكأنها كتبت اليوم ، على الرغم من مرور حوالى قرن
كامل على تسجيلها .

٤٣ - مصطفى الشهابي (لبنان)

مصطفى الشهابي من المفكرين القوميين العرب الذين يرون في القومية العربية عقيدة وسلوك وإرادة انسانية ، والعربي الحق هو من يمتنعها عن اقتناع ذاتي نابع من داخل كيانه الفكري والثقافي والوجداني، ولن يحقق العرب أمجادهم المرجوة الا اذا حققوا درجة معقولة من الاعتناق والاعتقاد . فالقومية العربية ليست مجرد عقيدة سلبية تكتفى بالجدل والمنطق المحكم التماسك ، بل هي سلوك عملي متجدد قائم على فكر مرن شامل وليان عميق بقدرات الانسان العربي وإمكاناته . وقد برز هذا الاتجاه القومي في كتابي مصطفى الشهابي « محاضرات في الاستعمار » ١٩٥٧ ، و « القومية العربية وتاريخها وقوامها ومراميها » ١٩٥٩ .

ويتضح انفتاح مصطفى الشهابي على الفكر الانساني الرحب عندما يتفق مع المفكر المستشرق المؤرخ الفرنسي ارنست رينان في نظريته التي تقيم القومية على دعامة الارادة الحرة او مشيئة التمايش المشرقي * وهي النظرية التي أعلنها في محاضرة عامة مشهورة القاها في جامعة السربون عام ١٨٨٢ بعنوان « ما هي القومية ؟ » وملخصها يتمثل في أن الأمة تتألف من شيئين ، الأول في الماضي ، والثاني في الحاضر ، وهما في الحقيقة شيء واحد ، فالأول أن يكون لأفراد الأمة تراث كبير مشترك من الذكريات ، والثاني أن يكونوا راضين بحاضرهم ، وراغبين في العيشة المشتركة ، ومريدين للتأثير على تقدير قيمة الارث المشاع التي انتقل اليهم من أسلافهم . وهو ينتهي الى القول بأن الأمة تضامن عظيم يحصل من الشعور بالتضحيات الماضية ومن الشعور في التضحيات التي فهم التبعة القيام بها .

وإذا كان الشهابي قد سجل هذا الملخص في كتابه « القومية العربية » بدافع من اقتناعه به ، إلا أن نظريته الموضوعية النابعة من «قومات الواقع العربي» جعلته ينأى عن الانسياق التام لارنست رينان بحيث لم يتفق معه في مفهومه لصور اللغة في قيام القومية ورسوخها ذلك أن الظروف التي دعت رينان إلى أن القومية لا تتبع اللغة ، لأن العلاقات الجغرافية والمناخ السياسية والتجارية هي التي تجمع وتربط الناس وتؤسس الدول ، هذه الظروف تختلف تماما عن الظروف الموضوعية التي لمسها الشهابي في الأمة العربية . فقد وجد رينان أن مشكلة الألزاس التي أثارت الجدل حول الحدود الفرنسية الألمانية تعارضت تماما مع نظرية ارتباط القومية باللغة ، لأنها كانت تعرض مطامع فرنسا إلى خطر جدي ، ذلك أن فرنسا كانت ترمى إلى التوسع في الشمال والشمال الشرقي ، وكانت تعد الراين حدودها القومية لتصبح محاطة بحدود طبيعية من كل الجهات . ولكن سكان تلك المناطق يتكلمون الألمانية . من هنا كان تركيز رينان الأساسي على نظرية اللزادة الخوة أو مشيئة التفافيش المعشوي بصرف النظر عن اللغة كعامل رئيسي من عوامل قيام القومية ورسوخها .

أما الشهابي فقد وجد أن اللغة العربية هي الجوهر الفكري والثقافي والتعبيري للقومية العربية . لذلك فإنه عرف العربي بقوله : « من تكلم العربية وأراد أن يكون عربيا ، وذلك لإخراج من يتكلمها باعتبارها لغة يتكلمها أو ينطق بها وهو لا يحس حين يتكلمها أنه عربي ، أي لا يمكن أن تعد الإنسان عربيا حين ينكر هو نفسه عربيه ولا يريه أن يكون عربيا : بمعنى أن اللغة العربية والشخصية العربية وجهان لعملة واحدة هي القومية العربية . فالعربي هو الذي يتكلم العربية بشعور أن العربية هي لغة أمته ، أي لغة الجماعة الذي ينتمي إليها ، بغض النظر عن الأصول البعيدة أو القريبة التي انحدر منها . فاللغة واقع مفاش قبل أن تكون مجرد حروف والألفاظ وكلمات وجمل .

وعندما يتكلم الشهابي عن اللغة العربية فإنه يقصد الفصحى بالذات أما انتشار اللهجات العامية المحلية في مختلف أقطار العروبة فبين شأنه خلق وتدعيم الجوانب الثقافية والفكرية والوجدانية بين أبناء العروبة . فاللهجات العامية لا تعني سوى العزلة المحلية والتفرقة الإقليمية والفوارق الشعبية . ولو قدر لتلك اللهجات العامية أن تستقر وتثبت مع مرور الزمن ، فإنها يمكن أن تتحول إلى لغات مستقلة قائمة بذاتها . صحيح أن اللغة العربية حينذاك ستكون المصدر اللغوي القديم لها ، لكنها لن تكون أكثر من اللاتينية بالنسبة للفرنسية والإيطالية والبرتغالية

والإنسانية التي تفرقت عنها . لذلك يؤكد الشهابي على ضرورة الحرص على بقاء العربية الفصحى لغتنا كلها في شئوننا الجادة ، وكل وسائل ثقافتنا وتثقيفنا . ذلك أن قوميتنا العربية مستظل بخير ما دامت لغتنا الفصحى بخير ، فمتى تفلت اللهجات العامية عليها ، فقدنا قوميتنا العربية لا محالة ، وفقدنا معها عزتنا وكرامتنا .

وقد قصد الشهابي باكتفائه باللغة العربية ميمزا للعربي ، تأكيداً أن الفارق بين العربي وغيره يكون باللغة ، لا العنصر أو الجنس . وبذلك سعى الشهابي إلى تربية القومية من الفكرة العنصرية التي أضرت بالقومية العربية وأساست إليها كثيراً . فالعروبة لغة وثقافة وفكر وإرادة وليست عنصراً أو جنساً . ويبدو المزج بين اللغة والإرادة في تعريف الشهابي للعربي بأنه « من تكلم العربية وأراد أن يكون عربياً » ، ولذلك فإن من ولد عربياً لكنه ينتمي بفكره وإحساسه إلى قومية أجنبية تبهره للدرجة تعلم لغتها وتجاهل عربيته ، فإنه لا يمكن أن يكون عربياً . أما الإنسان فيمكن أن يكون عربياً ، وإن كان أجداده قد جاءوا في الأصل من الأناضول أو كردستان ، مادام يتكلم العربية باعتبارها لغته القومية ، ولا يتعصب إلى لغة أو جنس آخر .

ومن الطبيعي أن يؤدي اهتمام الشهابي باللغة كجوهر للقومية ، إلى اهتمامه بالأدب العربي . فهو يؤمن بأن بداية حركة القومية العربية في العصر الحديث كانت مواكبة تماماً لليقظة الأدبية التي بدأت في بيروت ثم في دمشق في منتصف القرن التاسع عشر . يقول :

« لعل لا أخطئ إذا قلت أن الشعور الجماعي للقومية العربية ، والعمل لها ، به يفر قرنه في بيروت ، ثم ظهر في دمشق ، ثم أخذ ينتشر في سائر الأقطار العربية . وهذا الترتيب يساير اليقظة الأدبية الحديثة في الشام ، فقد نشأت في بيروت وجبل لبنان منذ أواسط القرن التاسع عشر يوم كان من روادها الأوائل المعلم ناصيف اليازجي ، والمعلم بطرس البستاني ، والشيخ يوسف الأسير وتلاميذهم بالعربية ثم برزت هذه اليقظة الأدبية بدمشق في زمن الوالي مدحت باشا ، وكان الشيخ طاهر الجزائري أكبر العاملين لها » .

ولا شك أن للعرب فضل الريادة في هذا المفهوم القومي الانساني الشامل البعيد عن كل تعصب عنصري أو تحيز جنسي ، فقد حدث هذا في منتصف القرن التاسع عشر في حين أنه بعد مضي قرن من الزمان انتشرت النازية في أوروبا وفرضت نفسها على مقدرات العالم كقومية

عنصرية جنسية شديدة • ويكفى أن نستشهد بالأديب العربي أديب اسحق في كتابه « الدرد » عندما نادى بوحدة أمة العرب على اختلاف أديانهم وعناصرهم ، على أسس من وحدة لغتهم ، ووحدة تاريخهم وجغرافيتهم ، وارتباطهم جميعا بمصالح قومية عليا • قال :

« ألم يكن في هذه الأقطار نفر من أولى العزم تبعثهم الغيرة والحمية ، على جمع الكليمة العربية فيتلافون أسوأها قبل التلاف • بل ماض زعماء هذه الأمة لو سارت بينهم الرسائل بتعيين الوسائل ثم حشدوا إلى مكانه يتذاكرون فيه ويتحاورون ، ثم ينادون بأصوات متفقة المقاصد كأنها من فم واحد •• فهللوا ننشد الضالة ، ونطلب المتهرب • لا نقوم في ذلك بأمر فئة دون فئة ، ولا نتعصب لمذهب دون مذهب • فنحن في الوطن اخوان تجمعنا جامعة اللسان : فكلنا وإن تعدت الأفراد انسان •

أيحسبون أن ذلك الصوت لا يكون له من صدى ، أم يخافون أن يفسد ذلك الاجتهاد ، أم لا يعلمون أن مثل هذا الاجتماع منزها عن المقاصد الدينية ، منحصر في العصبية الجنسية والوطنية ، مؤلفا من أكثر النحل العربية يزلزل الدنيا اضطرابا ، ويستميل الدول جذبا وارهابا ، فتعود للعرب الضالة التي ينشدون ، والحقوق التي يطلبون •

وكان من الطبيعي أن يستشهد الشهابي بقصائد الشعراء التي تدعو العرب لتحرير أمتهم وتحقيق وحدتهم في تلك الحقبة التي واكبت فجر انقومية العربية الحديثة • من هؤلاء الرواد ابراهيم اليازجي الذي قال :

تنهوا واستفيقوا أيها العرب

فقد طوى السيل حتى غاصت الركب

فيم التعلل بالآمال تخدعكم

وأنتم بين راحات القنا صلب

كم تظلمون ولستم تشعركون وكم

تستغضبون فلا يسلو لكم غضب

أما من الناحية السياسية يرى الشهابي أن الثورة العربية للتحرير من نير الحكم العثماني كانت تجسيدا حيا لروح القومية العربية ولطموحات الانساني العربي بصفة عامة من أجل كيان قومي مستقل أصيل • فالقومية العربية ليست مرتبطة بأي زعيم عربي بصفة شخصية ، بل هي روح تسرى في كل العرب دون استثناء • لذلك يخطئ من يظن أن الثورة

العربية قامت على اكتاف الحسين بن علي الهاشمي وآله وحدهم ، فالحقيقة أن تلك الثورة كانت ثورة الأقطار العربية التابعة للدول العثمانية ، وما من عربي استطاع أن يؤازر الثورة أو أن يلتحق بها إلا أقدم على ذلك عن طيبة خاطر . ذلك أن القومية العربية - والثورة في مقدماتها وطليلتها - تنبع من داخل الإنسان العربي وتدفعه الى انتهاج سلوك معين على أساس عقيدة فكرية مقتنعة بها تماما . لذلك تنذر بل تنعزم الحالات التي نجد فيها محاولات لفرض القومية العربية على الإنسان من الخارج . ولعل هذا هو السر في استمرار الكيان القومي على الرغم من كل العقبات والمؤفات والإحباطات والصراعات التي تترى به بين حين وآخر . فإذا كانت القومية العربية تملك في داخلها قوة دفع ذاتية بهذه الحيوية والتجدد ، فمن العار علينا - نحن العرب - أن نتجاهل هذه الطاقة الخلاقة ونبحث عن طاقات مفتعلة واردة من خارج حدود الأمة العربية .

٤٤ - انيس صايغ (فلسطين)

أضاف انيس صايغ الى حقل الدراسات القومية العربية انجازات أكاديمية مستفيضة تعد من العلامات البارزة الراسخة على طريق الفكر القومي العربي . فمن كتبه على سبيل المثال (تطور المفهوم القومي عند العرب » عام ١٩٦١ ، « وفي مفهوم الزعامة السياسية » ١٩٦٥ ، و « الهاشميون والثورة العربية الكبرى » وغيرها . لكن مكانته بين المفكرين القوميين العرب تميزت بخاصية متفرقة - الى حد ما - وهي اهتمامه بتطور فكرة القومية العربية في مصر ، ومن أهم دراساته في هذا المجال « الفكره العربية في مصر » عام ١٩٥٩ . وحتى في كتابه « في مفهوم الزعامة السياسية » تناول مواقف الزعماء المصريين من فكرة القومية العربية . وكيف انجاز بعضهم الى صف الأتراك كما فعل مصطفى كامل ومحمد فريد . ومع ذلك وجد انيس صايغ في محاولاتهما دعماً للشعائر المرتبطة بالكيانات الوطنية والمعوات شبه القومية ، خاصة أن دعاء الحركات المختلفة في الوطن العربي في أواخر القرن الماضي وأوائل الحالى حاولوا في نضالهم الاستعمارية جنسيتهم ضد مستعمر آخر ، كما حاول بعض الوطنيين المصريين - مثلاً - الاستمارة بالعثمانيين ضد المستعمر البريطاني .

لكن حقيقة الوضع الذي كان سائداً آنذاك ، كانت تؤكد أن الشباب العربي تمرد على حكم السلطنة العثمانية عندما استشعر هويته العربية التي بدأ في بحثها . رويداً رويداً في قالب سياسي ، فأخذ في تكوين الجمعيات والمنتديات التي كانت في أساسها ذات نشاط أدبي وثقافي ، لكنها مثلت في ذاتها اللبنات الأولى للحركة العربية . وكانت بيروت مسرح أول الجمعيات التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر . كذلك نجده « الجمعية العلمية السورية » التي لحقتها جميعات أخرى في بيروت

أيضا ودمشق مثل « جمعية بيروت السرية » ١٨٨٠ التي اتخذت لنفسها نهجا سياسيا ، كما قامت « الجمعية الوطنية » في باريس ١٨٩٥ ، وجمعية « السوري » في مصر ١٨٨٨ ، وجمعية « النهضة العربية » ١٩٠٦ .

ويرى أنيس صايغ أن الحركة القومية العربية في أوائل القرن العشرين اتجهت الى التعبير عن نفسها بشكل أكثر حدة وصرامة ، ونفضت عن نفسها للال التميز العنصري والطبيعة الدينية ، وقلعت نفسها على أنها حركة علمانية وسياسية تقوم على أن للحرب تاريخا وقضية مشتركة . فتشكلت جمعيات وأحزاب سرية وعلنية هي « الاخاء العربي » ١٩٠٨ و « المنتدى الأدبي » عام ١٩٠٩ و « العربية الفتاة » عام ١٩٠٩ ، و « الجمعية القططانية » عام ١٩١٠ وجمعية « العهد » وكلها في الأستانة ذاتها ، وحزب « اللامركزية » عام ١٩٠٩ و « الجمعية الإصلاحية » في بيروت عام ١٩١٢ . وطالبت كلها بمزيد من الاستقلال للحرب ، لكن لم يطالب أي منها مطالبة محددة وصریحة بالاستقلال التام ، لذلك كان المحور العام لمخططاتها السياسي هو نوع من اللامركزية السياسية ، أما المحور العام لمخططاتها القومي فكان الاعتراف بأمة عربية واحدة ، ذات كيان قومي مستقل عن الإسلام ولكنه ليس منفصلا عنه سياسيا تمام الانفصال .

وكان مؤتمر باريس عام ١٩١٣ أفضل مظهر عبر عن التطور الجديد في مسار الحركة القومية العربية ، فقد حضره أكثر من مائتين من المفكرين والسياسية العرب ، ورأسه عبد الحميد الزهراوي من سوريا واشترك في الاعداد له أعضاء جمعية « العربية للفتاة » في باريس وحزب « اللامركزية » في القاهرة . وأكد أعضاء المؤتمر على ثلاثة أمور أولها أن العرب كلهم يشكلون أمة مستقلة ذات ماض خالده ومستقبل مرجو الخير ، وثانيهما أن حل المشكلة التي تجابه الأمة العربية هو نظام اللامركزية لا الاستقلال التام ، وثالثهما التأكيد على وحدة الأمة ووحدة المجتمع بمختلف عناصره .

ويعتقد أنيس صايغ أن بداية ما يمكن أن نطلق عليه « الفكرة القومية العربية » ترجع الى أواخر القرن الماضي وأوائل الحالي . وقد نشطت هذه الفكرة بصفة خاصة بعد نهاية الحرب العالمية الأولى في صورة دعوة وحموية في المشرق العربي على أساس مفهوم « الأمة » العربية ذات التاريخ المشترك واللغة المشتركة والمضير الواحدة . ونفضت هذه الدعوة عن حركة وحموية يمكن اعتبارها الجنب غير الممثل للحركة القومية العربية . وقد قامت هذه الحركة في مواجهة حركة قومية أخرى هي الحركة الطوارنية ، ونتيجة لفتقلان عرب المشرق تقتهم في قدرة الدولة العثمانية على الدفاع

عن بلادهم ضد أوروبا • وهو الرأي الذي يشترك فيه كل من ساطع الحصري وحازم زكي نسيبة مع انيس صاين •

لكن من الجدير بالملاحظة أن الحركة العربية في هذه المرحلة كانت منقسمة الى حركات استقلالية ضد المستعمرين الأجانب ، ولم يكن قادتها وزعمائها بصفة عامة يربطون هذه الحركات بمضمون محدد • ولكنهم اُعربوا في مناسبات ومواقف عديدة عن آراء سياسية واجتماعية متقاربة ، وان حرصوا على فصلها أحيانا عن دعوتهم الوطنية من أجل الاستقلال • لذلك يقول صاين - « في مفهوم الزعامة السياسية » : ان الحركة العربية تميزت في فترة ما بين الحربين بغفائرها المحافظة اليمنية ، بحيث حصرت جهودها في الحصول على الاستقلال السياسي دون أن تعنى بتطور المجتمع من الداخل تطورا يحقق المساواة والعدالة الاجتماعية •

لكن الالتحام بين الاستقلال السياسي والمضمون الاجتماعي بدأ بصورة منظمة في أوائل الأربعينيات حين قامت أحزاب عربية سياسية على أساس برامج تندمج فيها التطلعات الوحيدة بالتطلعات الاجتماعية نحو هدف قومي مكتمل النضج • وقبل ذلك التاريخ كانت بعض الأحزاب القائمة بالفعل قد تحولت الى الفكرة القومية العربية ، فابتداء من ١٩٣١ ، كما يقول صاين في « الفكرة العربية في مصر » ، بدأ الوعي القومي العربي يعبر عن نفسه في تنظيمات سياسية في مشرق الوطن العربي (لبنان وسوريا والأردن وفلسطين) وغربه (تونس) ، ولكن تبنيها للفكرة العربية كان في الغالب نوعا من المتغيرات السياسية لاجتذاب الجماهير في أقاليمها المختلفة ، إذ أنها فصلت بين برلمانيا السياسية واعتناقها للفكرة العربية • أما الأحزاب التي قامت دعوتها القومية على مضمون اجتماعي سياسي محدد فلم تتبلور بوضوح إلا في الأربعينيات •

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية اشتد الجاهج الجماهيري العربية في طلب الوحدة مما دعا الحكومات الى انشاء جامعة الدول العربية كرمز لهذه التطلعات ومحاولة للتعبير عن الاتجاه الجديد • لكن موقف دعاة القومية العربية من الجامعة العربية لم يكن متسقا الى حد كبير ، ومع ذلك كان الرأي الغالب بينهم هو قبولها كخطوة تمهيدية نحو الوحدة الشاملة ورفضها رفضا باتا كبديل لهذه الوحدة ، ويقول صاين في كتابه « الهاشميون والثورة العربية الكبرى » : ان اللوميين انتقلوا في الخمسينات من فكرة جامعة الدول العربية ذات الرابطة الضعيف الى فكرة الوحدة الحقيقية ، كما انتقلوا من مطلبه الاعتماد على القوة لتحقيق الوحدة ، ومن عملية البحث عن بسمارك عربي يشرع السيف في وجه

إعداد الوحدة ، الى مطلب اشتراط الوحدة يرضى الشعب بإرادته المطلقة .
ولعل أنيس صايغ يشير بذلك الى ما حدث في تجربة الوحدة ١٩٥٨ التي
تمت على أساس الاستفتاء وجاءت مثلة لأرادة الأغلبية العظمى من أفراد
الشعب العربى فى مصر وسوريا ، أو لعل صايغ يشير الى ما جاء فى الميثاق
الوطني المصرى فى عام ١٩٦٢ والذي قرر أن الوحدة لا يمكن - بل
لا ينبغي - أن تكون فرضاً ٠٠ فان القصر بأية وسيلة من الوسائل عمل
مضاد للوحدة .

ويجدر بنا أن نلقى بعض الاضواء السريمة على تحليل أنيس صايغ
لتطور فكرة القومية العربية فى مصر . فهو يرى استحالة تجاهل مصر فى
أى نظير للقومية العربية أو تطبيق لها على أى مستوى ويتبع صايغ
المقبات التي وقفت فى طريق الفكرة العربية فى مصر منذ مطلع القرن
التاسع عشر : أى منذ حكمت أسرة محمد على مصر فى عام ١٨٠٥ وهو
الحكم الذى امتد الى عام ١٩٥٢ . ورغم أن محمد على حاول إقامة وحدة
عربية فى المشرق العربى ، فان جنسيته الألبانية جعلته خيالا على السلالة
العربية التى لفظته ، خاصة أنه كان يتكلم التركية ، وحاشيته من الأتراك
ومن الأجانب . لذلك تجاهل المصريين واعتبرهم مواطنين من الدرجة
الثانية ، وأبعدهم عن الوظائف الكبرى ، وأغلق المدارس فى وجه أبنائهم
حتى قبيل وفاته .

ويرى أنيس صايغ أن العرب الذين استوطنوا مصر فى ذلك العصر ،
والذين كانت أكثرتهم من سوريا ولبنان ، كانوا أحدهم الموقفات فى تأخير
ظهور الفكرة العربية فى مصر ، فقد عملت عدة جماعات فكرية منهم على
بلبله الفكرة العربية : منها جماعة عملت للفكرة الإسلامية مثل محمد
زبيد رضا وأحمد فارس الشدياق وعبد الرحمن الكواكبي ، وجماعة
ثانية تأثرت بالقضية المصرية الإقليمية وانسج أصحابها فى المجتمع
المصرى وحمل لواحقها جماعة منهم أديب أمين وسليم نقاش الذى كان
أول من رفع شعار « مصر للمصريين » . ومنهم من دعا للقومية الضيقة ،
وللمحاضرة الفرعونية مثل داود بركات الذى اتخذ من جريدة « الأهرام »
منبرا للصوت الى فكرته .

ويعتقد أنيس صايغ أن سعى مصر لإقامة الوحدة مع السودان فى
عهد الخديوى سعيد لم يكن من منظور قومى عربى ، بل كان سياسة
انملاية إقليمية . كذلك اهتم اسماعيل بشقون السودان وإرسال
البعثات العلمية لكشف منابع النيل ، وحرص على إقامة وحدة نيلية .
ولكن المواطنين المصريين والأجانب أساءوا الى الشعب السودانى - كما

استحوذ إلى الشعب المصري مما أدى إلى قيام ثورة المهدي التي لازمت ثورة
عرابي . ثم ألزمت بريطانيا مصر بسحب القوات المصرية ١٨٨٤ ، إلى أن
إعادة فتح السودان بجيشه مظهره من المصريين برئاسة خميس مصر .
ثم كان وفاق ١٨٩٩ لتبرير المشاركة في الإدارة . وكان حاكم السودان
المام بريطانيا بصفة دائمة وكل معاونيه من الجنسية نفسها . أما
في مصر فيقول أنيس صايغ في كتابه « الفكرة العربية في مصر » :

« رسخ الإنكليز أقدامهم في مصر منذ اليوم الأول لوطود تلك
الأقدام أرض مصر .. ألغوا الجيش الوطني وأسسوا جيشا صغيرا فقيرا
وقليل السلاح والتدريب والنظام ، والقيادة فيه بأيدي الإنكليز وألغوا
القوانين والأنظمة القديمة ووضعوا رقابة شديدة على المالية ، ونصبوا عليها
مستشارا إنكليزيا .. وألغوا الدستور القديم وأبدلوه بنظام لا يترك
للشعب حرية .. وسلبوا نفقات جيش الاحتلال من ميزانية الدولة
فأفلست .. وانتزعوا من مصر حقوقها في السودان .. خلقوا طبقة من
الموظفين والسياسيين من أصحاب الضمائر العفنة وعملوا اليهم بالاستبداد
باخوانهم الأحرار ، وعمسوا اللغة الإنكليزية على حساب العربية ، وأصلوا
برامج التعليم ومسحوا نظمه ... وأوقفوا دروس التاريخ الوطني » .

لذلك يرى أنيس صايغ أن الاحتلال البريطاني تسبب في عزل
مصر عن البلاد العربية ، كما فرضت ظروف البلاد العربية الأخرى
وأوضاعها السياسية عزل مصر عن ركبها العربي الشامل بحيث ظن بعض
العرب أن مصر كيانهما الذاتي المستقل ، وهي لذلك خارج إطار القومية
العربية . وبذلك نظر العرب إلى قضاياهم المصرية من وجهة نظر الاستعمار
الغربي الذي تلاعب بهم حيشما ومتى شاء .

وبرغم كل هذه الإحباطات التي جعلت مفكرين من أمثال طه حسين
ولطفى السيد ، وسياسيين من أمثال مصطفى كامل وسعد زغلول يصرفون
النظر عن القضية العربية ، فإن العلاقة العاطفية والوجدانية بين مصر
وغيرها من الإقطار العربية ظلت دافئة بل وساخنة في أحيان كثيرة .
يقول أنيس صايغ في كتابه « في مفهوم الزعامة السياسية » أن زعيما
مصريا مثل سعد زغلول كان يتجنب القضايا العربية ، ويعلم صراحة
أنه لا جلوى لمصر في تبني المسألة العربية وهي بعد تكافح من أجل
قضاياها الأساسية ، ومع ذلك فقد أعلن معظم العرب افتخارهم به ،
واستلهموا جهاده ، وسار على نهج كفاحه ضد قوات الاحتلال والاستعمار .
هذا لأن صايغ يؤمن « بأن مصر قاعدة الوطن العربي سياسيا وحضاريا
ونفسيا وتكتيا وفنيا » .

هكذا تميزت نظرة أنيس صايغ الى مفهوم القومية العربية بالموضوعية العلمية الامينة التي لا تنتظر لا الى الصالح العربي العام ، وتنتكس كل الحواجز الاقليمية دون عقد أو حسابيات ، وتعتبر التقسيمات التي يمانى منها العالم العربي مجرد فواصل مصطنعة يمكن أن تزول بمجرد أن يتخلص جسم الأمة العربية من أمراضه القدينية التي يمانى منها . قد يطول الوقت قبل أن يكتسب هذا الجسم صحته وعافيته ، لكنه آت لا ريب فيه . هذا ما تؤكده الشواهد العلمية والأدلة الموضوعية التي أقام عليها أنيس صايغ كل دراساته وكتبه .

٤٥ - محمد سرور الصبان (السعودية)

محمد سرور الصبان من المفكرين القوميّين العرب الذين جمعوا بين حياة القول والفكر وحياة الفعل والتطبيق . ونشاطه متعدد الجوانب بحيث شمل انجازات ضخمة في مجالات الثقافة والفكر والأدب والاقتصاد والسياسة والاصلاح وال عمران . وهو بلا شك من رواد النهضة الفكرية القومية في المملكة العربية السعودية ، وعميد الرعيل الاول من الأدباء والمفكرين من أمثال عواد ومحمد سعيد العامودي ، وعبد القموس الأنصاري، وأحمد إبراهيم الفزاي ، وحزمة شحاتة ، وأحمد قنديل وغيرهم . وهذا الرعيل الرائد ترك بصماته واضحة على فكر الأجيال التي أتت بعده وخرجت من نطاق الاقليمية المحلية الى آفاق القومية العربية كما نجد في كتابات عبد الله عبد الجبار وحمد الجاسر وحسين سرحان وغيرهم .

ولم يضع محمد سرور الصبان نفسه في خدمة السعودية ونهضتها فحسب ، بل نذر نفسه لخدمة العروبة وفكرها وثقافتها وأدبها . يقول عنه الشاعر السعودي إبراهيم هاشم الفلال في كتابه « المرصاد » ان قلبه لم يتسع فقط لأدباء بلده وفكره بل احتوى كل مفكرى البلاد العربية أجمع ، كما يصفه الكاتب السعودي عبد القموس الأنصاري في مقالة بسجلة « المنهل » بأنه جمع بين السياسة والاقتصاد والفكر والأدب في توليفة لا تعرف الانقسام فبالاضافة الى دهائه السياسي وخبرته الاقتصادية العريقة المريضة فهو :

« أديب قبل كل شيء » ، يأنس الى الديوان الشعري ، والكتئاب التاريخي ، والمؤلف القديم والحديث ، ولا بد له بعد ذلك ومع ذلك من قرض شيء من الشعر ، الذي تلهج به الطبيعة الشاعرة الحساسة الصموت ،

ولا بد له مع ذلك من معالجة الكتابة الأدبية في شتى الموضوعات . ان هذا القلب الكبير فيه من كل زعامة طرفة ، ففيه من سعد زغلول ملا شجاعته وحسن قصده وصبره وأناة ولباقته وفصاحته وحسن ادارته لدولاب الأعمال والنهوض بجلال الآمال ، وفيه من دعاغ طلعت حرب اقتصادياته وعبقريته وطموحه وحماسته ، وفيه من شاعرية حافظ ابراهيم وطنيته وسمو معانيه ، وفيه من أسلوب مصطفى كامل روحته وتلهبه واشراقه »

وكان الصبان أول سعودي يدعو الى وحدة العرب ، وكان من أوائل الشباب الذي يشتمل حماسة وتأييدا للثورة العربية الكبرى بقيادة الحسين في عام ١٩١٦ . فقد وجد أنه لا خلاص للعروبة الا باعلان الثورة المسلحة على الدولة العثمانية التي وضعت الوطن العربي تحت نيرها خمسة قرون طويلة مظلمة . وشارك بالدراسة والقراءة والتحليل والاتصال بالناس والاجتماع بالرعيل الأول بهدف وضع أيديولوجية قومية للثورة العربية . كما كان من أوائل الذين أقاموا بناء الدولة في السعودية على أسس قومية وعلمية . يتضح هذا في كتاب الكاتب السعودي غيبة الله عريف « رجل وعمل » الذي دار مضمونه حول السيرة الذاتية للصبان . يقول المؤلف:

« عندما يجيء اليوم الذي يؤرخ فيه حياة الحجاز في العهد السعودي فاز صفحة خطيرة من صفحاته ستفرد - ولا شك - لحياة محمد سرور الصبان . ذلك ان تاريخ حياته الفكرية جاء مع تاريخ الصحوذ الذهنية التي جاءت في حياة الحجاز عقب الثورة العربية الكبرى ، وما وكبتها من انقلاب سياسي تبعته حيوات اقتصادية وأدبية وإدارية . وكان محمد سرور الصبان من التأثير في تلك الحيات الثلاث - وهي أظهر مظاهر نهضتنا - ما جعل منه قوة بارزة الأثر ، فيه كل حركة يراد منها دعم وإنشاء مظهر يبين عن حيوية الأمة ، ويدل على مشاركتها الأهم في الميراث الانساني الصام »

ويقول الدكتور أحمد زكي أبو شادي في تعليق له على كتابه عبد الله عريف ان الصبان :

« رجل عصري ، وان يكن متزنا متشكك ، فهو يؤمن بأن الأرض من يزنها من عباد الله الا الصالحون ، وهو يؤمن بأن المبنية الحديثة هي ملك للعالم بأسره ، وليست ملكا لشعوب معينة ، كما يؤمن بأنها ليست غريبة عن الآلة العربية ، التي حملت مشعل الحضارة عن الاغريق وزادت نورا وتألقا في أحلك الظروف ، فإذا طرقت عليه المدنية باب البلاد السعودية الآن قال الصبان مخلفا صادقاً : هذه بضاعتنا ردت إلينا »

ولم ينفذ من هذه الفضية شوائبها ، لأن هذه الشوائب طفت بمتينيات كثيرة من قبل ونفضها الصالحون نفصهم للبقار الذي لا يؤثر على الجوهر ذاته .

ويختم الشاعر المصري الكبير أبو شادي تعليقاً بقوله : « إن الصبان ظلم ورائد في خلقه وسلوكه وأثره ، وسيرته عظة وقوة لأبناء العروبة في كل الأقطار ، وستبقى - كما هي الآن - مضرباً للمثال » .

ويرى الصبان أن الوحدة العربية هي الترجمة الفعلية للفخر بالوطن العربي ، فالأمة التي تعيش على ماضيها وحده إنما تعمل لتدهورها . إن مواجهة تحديات العصر لا يمكن أن تنهض على الفخر بالأجداد . في هذا المعنى يقول الصبان :

« الاعتزاز بالوطن العربي اليوم والافتخار به والدعوة اليه والتعارف مع شعوبه ، هو الأمر العظيم الذي يجب أن ندعو اليه ، ونعمل له ، فإن تيار الغرب الجارف ، وتكالب الأقوياء على الضعفاء ، تركا الشرق أمام خطر داهم ، لا يفتح إلا بالتكاثر والتعاضد ، وتشكيل جبهة قوية بانحاده إزاء الأقوياء » .

والصبان دائم التطلع إلى مستقبل العرب بعد أن تخلصوا من الماضي بكل ما فيه خير وشر . ويؤمن بأن العرب لن يصلوا إلى آفاق هذا المستقبل إذا لم يتسلحوا بالوحدة والموضوعية والعلم والخلق والتكاتف الذات من أجل المصلحة العربية القومية . يقول :

« أياها الرفاق نحن اليوم على مفترق الطرق ، فاما سماعة دائمة وأما شقاء واقع . لقد تخلصنا من ذلك الماضي على ما فيه من خير وشر ، وأصبحنا إزاء حالة جديدة ، وتطور عظيم ، إذا نحن لم نسير فيه على منهج قويم ، وبقصد ثابت ، لا نأمن العثار ، ونسقط في هاوية لا تخرج لنا منها . إن البلاد تحتاج مرحلة ثم تتعود للصين قليلاً ، فقديم للعقيد زمانها في أيدي قادتها ، وما هم سائررون .

نريد الإصلاح ، الإصلاح في كل شيء ، ولكن لا إصلاح مع الرياء . لقد تعود قادتنا من أبناء أمورا أصبحت فيهم بحكم العادة طبعاً خامساً . هذه الأمور هي الرياء في كل شيء ، عدم الإخلاص في القول وفي العمل ، الاعتزاز بالمظهر دون الجوهر ، الشير مع المصلحة الذاتية وتضحية الجموع في سبيلها ، العمل على الأفراد ، التصنيب للزرائع والأفان يضاف إلى ذلك غنمت في العزبة ، وتقص في الشجاعة الأدبية ، وقصر

في الحالة الفكرية ، وغير ذلك ، فهل يرجى المصالح من أناس هذه حالتهم ؟
لا ، وديري .

هكذا كانت غيرة الصبيان على الخلق العربي القويم ، وقد ضرب المثل بنفسه قولاً وعملًا ، إذ أنه لم يجرى أن أكبر وأخطر آفة أصيبت بها الشخصية العربية تتمثل في الانفصال بين الأقوال والأعمال ، ولذلك افتقد الشباب العربي القدوة الصحيحة في قادتهم . إذ كيف يتخذ الشباب قعوة من الذين لا يعرفون سوى الرياء والمظهر الخادع والأنانية والتعصب والتعاقس وضيق الأفق ؟ من هنا كان حرص الصبيان على مضاعفة الكشباب العربي وتشجيعه لخوض كل المجالات الحضارية ، فعلى يديه خرجت عشرات الكتب الإسلامية والعلمية والثقافية والأدبية ، وعشرات الدواوين للشعراء العرب ، كما قام بتدعيم كثير من الصحف والمجلات في العالم العربي حتى لا تتوقف في منتصف الطريق .

وكان الصبيان أول من نادى من أبناء الحجاز بتيسير اللغة العربية وقواعدها ، وطالب بإقامة مجامع لغوية في كل قطر عربي ، على أن يكون كل مجمع على صلة بالمجمع الآخر . يقول الصبيان في تصديره لكتاب « تهذيب الصحاح » :

« منذ ثلاثين سنة كنت أفكر مع زملائي الأدباء في مكة في إصلاح اللغة العربية ، وتسهيل قواعدها ، لأنني رأيت ما يعاني طلاب العلم من عنت ونصب ومشقة لا قبل لهم باحتمالها ، وما يلقى الناس في القراءة من صعوبة تبعدهم عن قراءة الآثار العربية قراءة صحيحة لا خطأ فيها ، ولا لحسن في أغراب الكلمات ، وطلبت إلى زملائي أن يدل كل منهم رايه مكتوباً حول هذا الموضوع ، وهو يعد الموضوع الأول الذي يجب أن يعننه العلماء والكتّاب ، ويذللون فيه خير الجهود ، حتى ينتهوا إلى جمل اللغة العربية سهلة في الحديث والكتابة ، ويهدوا الطريق الذي يسلكه طالب العلم ، فيلطف به إلى النصحي دون كد أو اجهاد .

وأجاب كثير منه أجوبة ، جمعتها في كتاب سميت « المعرض » ونشرته مطبوعاً منذ ثمان وعشرين سنة .

وكنيت آنذاك ، وما زلت ، أن تألف مجامع لغوية في كل قطر عربي . وتكون الصلة فيها بيننا وثيقة ، ويكون كل مجمع على صلة بالمجمع الآخر وأعماله وآرائه وأعضائه ، حتى يكون على علم بكل ما يدور فيه ، ويعقد مؤتمرات عام يحضر رؤساء هذه المجمع ولعضاؤها ، أو أكثرهم . ويبحثون

وا يرمون بحته ، ويضعون القواعد التي يجب فيها الإجماع ، والخطط التي يسرون عليها .

ويكون عمل هذه المجامع تبسيط قواعد العربية ، وحذف الفضول من كتب النحو والصرف ، مما يقف على الطالب وغير الطالب - من الراسخين في العربية - لفته التي يمبر بها عن تجاربه الشعورية ، وخاطره وأحلامه وأمانيه ، ويكتب بها آدابه وفنونه وعلومه ، وتؤلف كتب النحو للطلبة ، ومرجع كبير للملحاء ، يتفق عليه من قبل المجامع اللغوية والعلمية ، ويتقيدون بما يؤلف في هذا الباب ولا يخرجون عنه ، ويصلون على نشره في كل بلد عربي .

وكان الصبان يرى أن وحدة اللغة والثقافة والتعليم ، ضرورة ملحة بالنسبة لكل العرب إذا أرادوا التمهيد للوحدة العربية الكبرى في المستقبل . لذلك كان رايه أن يسبق ذلك كله توحيد برامج التعليم في جميع الاقطار والتي تستخدم نفس اللغة . كما يؤمن الصبان بأننا إذا وحدنا برامج التعليم ، وجعلنا الثقافة العربية عامة مشتركة موحدة ، فإن اللغة التي يتخاطب بها الناس سترقى ، وتتقارب اللهجات العامية التي يتكلم بها العرب في كل مكان ، تلك اللهجات التي يصعب فهم كثير من ألفاظها عند من لا ينطقونها . ذلك أن اللهجات العامية المحلية هي الترجمة العملية للتجزئة الإقليمية التي أصيب بها الوطن العربي . أما توحيد برامج التعليم ، ونشر الثقافة العربية ، والعناية بالصحافة ، فمن شأنه أن يقرب بين العرب ، وينهض باللغة العربية ، ويحد من سلطان العامية ، وكل هؤلاء مما يعين على رقي الفصحى ، وإعادة السلطان اليها .

ويلقى الصبان على الممارس النحوية والنحاة تبعة تأخر اللغة ووقوفها وجودها ، وعلى اللغويين تبعة وقفها عند الحدود التي تركها العرب الأقدمون ، دون أن يعملوا على تنمية الثروة اللغوية التي يعتبرها الصبان طاقة قومية ممتلئة ، فقد جمعوها وأعقموها ، ثم إن أصحاب المجامع الذين جاءوا بعد الخليل وابن دريد والأزهري والجوهري وغيرهم مشسوا على طريقتهم ، ونقلوا عنهم النصوص ، دون أن يلاحظوا التطور ويقوموا برصده وتحليله ، ومن ثم يضيفوا الى اللسان شيئا جديدا . يقول الصبان :

« ولا وجود لمعجم عربي يجمع خصائص المعاجم كلها : الا أنني أرى أن قيام المعجم اللغوي بالتماهرة بتأليف معجم كبير يكون « الجامع » لكل ما تفرق في المعاجم وإيجاد آلاف الألفاظ للمسميات الحديثة والمصطلحات الجديدة في العلوم والآداب والفنون ، وإضافتها الى المعجم الكبير ، وملاحظة

التطور في معاني كثير من الكلمات ، وتعميم بعض القياس ، مما يغير على أن تسيّر العربية إلى الأمام .

وتجلى الروح القومية عند الصبيان في توعية الخضرامين التي عالجه في شجرة ، فلم يقع شعره أسير دائرة الخدات بحيث اقتصر على اجتراح الأوهام والتفتي بالماضي والبكاء على الأطلال مثلما فعل كثير من شعراء بؤيله في أنحاء متطرفة من العالم العربي . بل انطلق على قصائده لكي يجسد روح العروبة وفيها . وبمظم قصائد ذيواته « وحى الصحراء » يدور حول الأمة والشعب والمستقبل كما نجد في قصيدة « إلى أياض الغد » و « وطني » و « قد يكون الأديب قائم جيش » التي كتبها بمناسبة مصرع عمر شاكر صاحب جريدة « الفلاح » في طائرة كانت تلقي منشورات الملك حسين على مكة . حتى في قصائده التي تبدو لأول وهلة عاطفية ذاتية رومانسية نجده يتخذ من ذاته محوراً للثبات الإنسانية بهدف تحديد موقف الإنسان العربي من عصره وأمتة ، مثلما نجد في قصيدته « عاطفة النفس » التي يقول فيها :

لكنني فرد ولست بأمة	من لي بمن يصغي لصوت شكاتي
من لي بشعب نابه مستيقظ	يسعى لهم ردائل الماديات
من لي بشعب عالم متنور	ثبت الجنان وصادق العزمات
من لي بشعب بأسل متحمس	جنى تقوم بأعظم النهضةات
من لي بشعب لا يكل ولا يني	يسعى إلى العليا بكل ثبات
إن البلاد بأهلها فيجهلهم	تشقى وتلقى أعظم التكبات
وإذا توحلت الجهود لخيرها	سعلت ونالت أرفع المرجات

بهذا الأسلوب لم يكن محمد سرور الصبان يفرق بين عاطفة النفس وعاطفة الوطن ، فكلاماً - في نظره - وجهان لعملة واحدة هي الوجود الإنساني الكريم . وإن يستعيد مجد الأمة سوى الإنسان العربي وحده ، الإنسان النابه ، المستيقظ ، العالم ، المتنور ، الباسل ، المتحمس ، الساعي لهم كل المراتب والمقامات ، الذي لا يكل ولا يني ، والذي يؤمن بأن وحدة الجهود العربية هي العمادة الوحيدة للمستقبل العربي المشرق .

٤٦ - حسن صعب (لبنان)

حسن صعب من المفكرين القوميين العرب الذين ركزوا جهودهم في مجال تحديث العقل العربي حتى يستطيع العرب استيعاب أبعاد عصرهم المعقد المضطرب ومن ثم اللحاق به ومواكبته . وتطور معظم مؤلفاته حول هذه القضية كما نجد في كتابه « الوعي للعائدي » ، و « الإسلام وتحديات العصر » ، و « ثورة الطلاب في العالم » ١٩٦٨ ، و « تحديث العقل العربي » ١٩٦٩ ، و « نظرة جديدة للاتحاد العربي » ، و « الانسان هو الرأس مال » ١٩٧١ ، و « الانسان العربي وتحدي الثورة العلمية التكنولوجية » ١٩٧٣ .

يرى حسن صعب أن معركة الانسان العربي المعاصر ليست فقط مع قوى الضغط والاستغلال والتمزقة ، بل أيضا مع الثورة العلمية التكنولوجية التي تشكل بالنسبة له تحديا هو في حقيقته تحدي الامكانيات التي تضمها هذه الثورة في متناوله للطرفة من دور التخلف الى طور التقدم ولتحقيق مجزة التحول من التخطيط الحضاري البيهقائي التقليدي الى التحرك الحضاري الابداعي الحديث ، على أن يكون التخطيط سبيل تحوير امكان اليوم لواقع الغد ، على أساس من منهج علمي تجريبي مستقبلي يرفض تماما الانشغال بالتضاييا الاسطورية أو السحرية أو اللاهوتية أو الجدلية التي طالما عانى منها العالم العربي ، وطالما عاقبت مسيرته الحضارية .

وكان الانسان العربي رائدا في مجال الاعجاز الحضاري الذي شهده غوض البحر الأبيض المتوسط منذ فجر التاريخ حتى اليوم ، وإذا زعمنا شجرة نسب للأفكار والنظريات العلمية والأدوات التكنولوجية الحديثة ، فإن جنور الشجرة جنود عربية مشرقية ومغربية ما بين وادي النيل ووادي

الفرات وما بين خليج البصرة ومضيق جبل طارق • وليس يستعذر عل
من غرس الشجرة ان يشارك من جديد في تعهد اغصانها وفي اينساع
انماها •

وقد استطاع الانسان العربي ان يحقق الحرية السياسية والسيادة
الوطنية في النصف الثاني من القرن العشرين بعد قرون طويلة من التخلف
والاستعمار • وهذا في حد ذاته طفرة تاريخية من الطفرات التي عرفها
العرب عبر تاريخهم الطويل • وتحدى الثورة العلمية التكنولوجية لنا هو
تحدي تحويل الطفرة التحررية من وثبة سياسية الى طفرة علمية ، وتحويل
الوجود العربي من مجال السفسطة الكلامية الى ميدان العمل التكنولوجي •
وليس هذا بمستحيل علينا • ولذلك يتحتم علينا ان نخرج من الاذهان
باسلوب علمي اننا لا نفقه من الاعجاز الا وجهه الكلامي ، ولذلك
لم يبق لنا الا اعجاز الدين وعجز العلم او اعجاز القول وعجز الفعل •

ويستشهد حسن صعب بالتاريخ فيوضح اننا ابلغنا المعجزة العلمية
في المصور الوسطى التي لم تعرف فيها أوروبا سوى الاعجاز الديني
والعجز العلمي • وليس بعزيز علينا ان ننبهها من جديد في الطور
المصري للاعجاز العلمي • ويقتبس صعب من كتاب « العلم الاسلامي في
ثقافة ومجتمعات الشرق الأدنى » للمؤرخ العلمي الكبير جورج سارتون
هذا المقتطف الذي يبلور المعجزة العلمية العربية في المصور الوسطى
والذي يقول فيه :

« ان يوسع المؤرخ ان يتحدث عن معجزة الثقافة العربية كمل يتحدث
عن معجزة الثقافة اليونانية متصورا معنى واحدا للمعجزة في الحالتين •
ان الأشياء التي حدثت كانت خارقة الى درجة تجعل وصفها وصفا عقلانيا
منبعثا ٠٠٠٠ ان معجزة العالم العربي لا تكاد تصدق ٠٠٠ وليس لها
ما يشبهها في كل تاريخ العالم الا معجزة استئناس اليابان للعلم
والتكنولوجيا الحديثة في عصر المينجي • والمقارنة مفيضة لان الحالتين
متشابهتان تشابها أساسيا ، لان القادة الفكريين العرب في المصور
الوسطى أدركوا حاجتهم لعلم اليونان بنفس السرعة التي أدرك بها القادة
اليابانيون حاجتهم منذ جيلين للعلم الأوروبي • فكان لدى الفريقين
الارادة والطاقة الروحية التي تقو الصعوبات التي لا تقهر • ولم تكن
لديهما الخيرة الكافية ولا الصبر اللازم للتوقف لدى الصعوبات والتخوف
منها • فانطلقوا في الطريق الجديد ، وتصوروا كل شيء على مثبأولهم لانهم
لم يكونوا يصورون صعوبة ٠٠٠ »

قدرته أن يصبح إنسانها بالفعل والمشاركة ، إذا ما قرر أن يصنع قدره
بنفسه ، وأن يصنع نفسه بنفسه ولنفسه .

ويصر حسن صعب على أن هذا التحرك الإرادي الواعي المخططي
في اتجاه الثورة العلمية التكنولوجية هو أهم ما يغطي الانتماء العربي ،
أنه التحرك نحو صناعة كونه الطبيعي والاجتماعي صناعة جديدة ، لأن
الصناعتين متلازمتان ، لا تستقيم أحدهما بدون الأخرى . فالكون الطبيعي
العربي كونه صحراوي . والكون الصحراوي كونه البداوة أي كونه
التخلف . وكلم يبدع العربي في الماضي إلا متحركا من البوادي إلى الحواضر
أي منطلقا من البداوة إلى الحضارة أي من التخلف إلى التقدم - وليست
الصحراء بدعوة الجيش فحسب ولكنها بدعوة النفس والعقل والفكر .
وما دامت الصحراء الحيز الكوني العربي الأكبر ، فإن الكيان العربي ،
وكيان العربي مهدد بأن يظل بدويا أي متخلفا مهما بلغ الأخذ وتضاعف
الاقتباس عن حضارات الآخرين أو من الحضارة العالمية الحديثة . ولذلك
لا بد أن يقرن التحول من البداوة إلى الحضارة أو من التخلف إلى التقدم
بالتحول من البوادي المتفرقة إلى الحواضر المتحضرة . والثورة العلمية
التكنولوجية تضع هذا التحول في متناول الإنسان العربي كما وضعت
في متناول الإنسان الأمريكي والسوفيتي في الصبح حادى الأمريكية
والآسيوية .

وليس غل العربي إلا أن يعنى حقيقة ما جرى في الأوطان الأخرى
ليستجلب منها ما يناسب وطنه . وليس صحيحا أنه ، وهو صانع
الحضارة الأولى ، يميز عما قدر عليه الآخرون . وعليه أن يكسر طوق
العجز الذي يحاول أن يفرضه عليه الإسرائيليون والاستعماريون . فقد
كسر العقل العربي هذا الطوق خارج وطنه بمشاركته الخلاقة بأحدث
المتكرات العلمية والتكنولوجية . وبدأ يكسره داخل وطنه بالبوادر الأولى
للتخطيط والتصنيع والاختراع وبوسع هو وحده أن يجعل البوادر التي
تبشر استثنائية قواعده سلوكية جديدة لوجوده الجديد ولفكره الجديد
ولوطنه الجديد ، وذلك إذا ما تحرك بروح جديدة وطاقة جديدة ورؤيا
جديدة .

وبصرف النظر عن كل الفروقات والزواجعة والمعنوية التي يتمتع بها
العالم العربي ، فإن أهم ثروة يمتلكها هذا العالم هو الإنسان العربي
نفسه . ولذلك يجب أن نضع في آذهائنا أن الثورة العلمية للتكنولوجية
هي ثورة التفتح الإنساني الكامل . إن تنمية الإنسان ، وتنهج حواضبه
ولذاكم طاقاته الإبداعية ، أي أن التفتيح ككافة في حده ذاته هو الذي

أصبح الوسيلة الأشد فعالية لتوليد القوى الانتاجية للمجتمع ولسياسة الانسان . فهذا الانسان المنشود لذاته والمتفتح تفتحاً كاملاً هو وحده الذى يستطيع أن يشارك فى صنع الثورة العلمية مشاركة خلاقة ، أو أن يتكيف معها تكيفاً إبداعياً . والجامعة هي مصنع هذا الانسان . ولكنها المصنع المتقدم بسرعة هذه الثورة المخارقة أو المتخلف عنها . ومن هنا كانت ضرورة تشكيل كيان الجامعات والمعاهد العليا فى العالم العربى . حتى تعمل على تخريج الانسان العربى القادر على مواكبة ثورة العصر العلمية . وبالطبع فإن ما يقال عن الجامعة ينطبق بالضرورة على كل مراحل التربية والتعليم .

ونظريات للتنمية الحديثة تعود بالتنمية الى حيث يجب أن تبدأ : الانسان . وهى انطلاق بالتنمية الى حيث يجب أن تنتهى : الانسان . وهذا الانطلاق من البداية الى النهاية يخضع للمنهجية العلمية الاحصائية التى تؤكد أن الفقر الحقيقى ليس فى الحرمان من رأس المال أو الصناعة أو التكنولوجيا ، ولكنه الحرمان من المعرفة ، ومن التربية ، ومن التدريب التكنولوجى وغير ذلك من العناصر التى تعتبر الطريق الأول للتحرر من أى حرمان . ولذلك قد يصبح رأس المال أو الصناعة أو التكنولوجيا بلا جدوى ما لم يتوفر أهم رأس مال ، وهو الانسان القادر على توظيفها والانفاذ منها . وهذا يعنى أن الانسان العربى هو الوسيلة لتحقيق الثورة العلمية التكنولوجية وهو فى الوقت نفسه الغاية منها . وإذا استطعنا تحقيق هذه المعادلة بين الوسيلة والغاية فإننا نكون بهذا قد وضعنا أقدامنا على بداية النهضة العربية الجديدة .

٤٧ - محمد محمود الصياد (مصر)

كان محمد محمود الصياد من أساتذة الجامعة الذين لهم فضل الريادة في إدخال مقررات التكوين العربية والمجتمع العربي في مناهج الدراسة الجامعية في مصر منذ أكثر من عشرين عاما . ومن ثم شجع كل الدراسات التي تنور حول هذا الموضوع الحيوي الذي يبالغ مستقبل الأمة العربية في أخطر صوره ومظاهره . وعلى سبيل تكتيف وبلورة الدراسات المتعددة السابقة فيما يشبه النظرية للتكاملة أو النظرة الاستراتيجية الشاملة ، أصدر الصياد في عام ١٩٧٣ دواسته القيمة « الأمة العربية : الأرض والناس » ، حاول فيها الكشف عن شخصية الأمة العربية كمنصلة نهائية للعوامل المختلفة التي تشكل البيئة الجغرافية والاجتماعية التي تعيشها . وتأتي في مقدمة هذه العوامل الأرض التي تمتد متصلة ، فلا تقوم بين أجزائها حواجز تعوق الحركة ، مما يساعد على اختلاط العناصر العرقية والحضارية ، وامتزاجها بعضها ببعض لتشكل الكيان القومي للانسان العربي بالصورة التي عليها الآن . واكتسبنا الأمة العربية شخصيتها المتميزة وحضارتها ذات الطابع الخاص .

وقد حرص الصياد على عرض الثروة البشرية والموارد الاقتصادية التي تتمتع بها الأمة العربية ، وتناول عناصرها وجوانبها بالتحليل والتوضيح ، وكشف عن العقبات التي تقف في طريق نموها واستغلالها ، وتعوق الأمة العربية عن مواكبة التطور المعاصر ، واحتلال مكانتها اللائقة بها في الجماعة الدولية . ففي الفصل الأول عاود بالشخصية العربية الى جذورها الأولى وكيفية نشأتها ، والعوامل المشتركة التي شكلتها مثل اللغة والتاريخ والعقيدة الواحدة . ثم ينتقل في الفصل الثاني الى الملامح

العامة للوطن العربي ، وحلوه الواضحة ، وبيناته المتعددة ، وموقعه الجغرافي وأثره ، وفي الفصل الثالث يصلح الصياد الثروة البشرية الضخمة التي يمتلكها الوطن العربي . ويصور الفصل الرابع حول البناء الاقتصادي للأمة العربية فيتناول الثروات الزراعية والحيوانية والمعدنية ، ثم السمات الهامة العامة للاقتصاد العربي وكيف أنه اقتصاد مواد أولية ، واقتصاد محصول واحد ، واقتصاد يسيطر عليه رأس المال الأجنبي ، وبالتالي فهو اقتصاد تابع . وفي الختام يقدم الصياد استراتيجية متكاملة لعلاج هذه الأوضاع الاقتصادية .

والدليل على أصالة القومية العربية أنها احتفظت بكيانها المتميز على الرغم من اختلاط العرب بأجناس شتى بطول تاريخهم الحضاري العريق . لقد كانت الأرض العربية دائماً منطقة عبور والتقاء فاختلطت فيها العناصر وامتزجت الثقافات ، لذلك يرى الصياد أن حكاية النقاء العرقي في الوطن العربي أو غيره من وجهات العالم المعاصر هي حذيث خرافة للتسلية أو الاثارة فقط . أما العلم والتاريخ فيقولان شيئاً مختلفاً تماماً : لقد انصهر في الأرض العربية عديداً من العناصر فكانت أمة لها شخصيتها المتميزة ، كانت وحدة المكان هي العامل الأول الذي ساعد على تبلور هذه الشخصية ثم قوى من كيانها وحدة اللغة ، ووحدة التاريخ ، ووحدة المصالح الاقتصادية ، ووحدة المصير ، ثم وحدة الدين إلى حد . ومع هذه العوامل الرئيسية عوامل أخرى ثانوية تصل من يوم إلى آخر على تقوية العوامل الأساسية وتأسيس جيلورها .

أما عن وحدة اللغة وضرورتها القومية الملحة فيقول الصياد :

« ليست اللغة مجرد مجموعة من الأصوات المصطلح عليها للتعبير عن رغبات الإنسان ، وليست هي مجرد أداة لنقل الأفكار أو المعاني . وليست هي مجرد تراث يحفظ لنا ما أبدعه الأسلاف من فنون ومعارف ، وليست هي مجرد مقتطفات من أدب الجفود تدرس وتحفظ ، وليست هي مجرد مرآة تنعكس فيها آمالنا وألمنا ومشاعرنا . ليست اللغة مجرد هذا أو ذاك ، بل إنها كل هذا وكل ذاك ، بل هي في الواقع أكثر من هذا وذاك . إنها شيء يتعلق بالوجود الروحي للإنسان فهي رمز الوحدة الروحية بين الناس » .

ويطبق الصياد هذا المفهوم على اللغة العربية فيوضح أنها ما زالت أهم العوامل الفعالة في توحيد العرب . أنها لا تزال العامل المشترك الأول بين الأقطار العربية جميعاً بصرف النظر عن اللهجات المتنوعة . فالعرب في اليمن والعراق ولبنان والسودان والمغرب كلهم يفهمون

إلغربية ، ويطربون للشعر العربي ، ويرددون الأمثال العربية . انهم بهذه اللغة يتعبدون أربهم وان اختلفت الأديان والمذاهب . وبالغربية يعبرون عن عواطفهم ومفاهيمهم حبا وكراهية . وبها يحفلون آيائهم ومعتقدون عهودهم ؛ انها أول شيء يسمعه العقل العربي عندما يولد دون ان يفهم من امر نفسه أو من أمور الناس أي شيء . وعلى آخر ما يردد على قبره حينما يسبحى فيه ، ومنها اختلف العربي عن أخيه العربي في لون بشرته او في حالته الاجتماعية أو في مستواه الثقافي أو في بيئته الاجتماعية أو في مذهبه الديني . فانهم جميعا يطربون لسماع القرآن من مغرب مجيد وللشعر الجيد والغناء الرقيق . وعندما قام بعض الناس يدعو الى الفرعونية في مصر أو الفينيقية في لبنان فانهم لم يروجوا لدعوتهم بلغة الفراعنة أو بلسان الفينيقيين بل بالعربية كتبوا بحوثهم وبها القوا خطبهم في المحافل والندوات .

اما التاريخ العربي فيوضح الصياد أنه حقيقة حية في ضمير جياهير الأمة العربية ، وربما لا يوجد شعب يعيش يعيش تاريخه الماضي كما يعيش الشعب العربي ، بل وقد أسرف العرب أحيانا في تملقهم بماضيتهم حتى كاد يشغلهم عن مستقبلهم ، وكان مرجع هذا الى ما أصاب الأمة العربية من تخلف وانحيار في حياتها السياسية والاجتماعية منذ سقوط الخلافة العباسية في الشرق وطرد العرب من أسبانيا في الغرب ؛ ومن ثم لجأوا الى التاريخ كوسيلة للهروب من حاضرهم اليائس اليائس ، وقد ندد بهذا الاتجاه كثير من الكتاب والشعراء العرب المحدثين ، ونبهوا الى أن التاريخ يجب ان يكون قوة تدفع الى الأمام لا ثقلا يجذب الى الوراء ، فان وحدة التاريخ ليست مجرد نظرة الى الماضي فحسب ، بل انها تمتد الى المستقبل حتى تشمل وحدة الهدف والمصير . لذلك يجب القضاء القوي على الانحرافات الناتجة عن روايت الخلافات في الماضي القريب أو البعيد ، كما يجب التخلص من كل الاتجاهات الشعبية والانفصالية التي كان من ورائها تجزئة الوطن العربي على يد الاستعمار .

ويرى الصياد ان ثمة عامل ثالث يؤلب بين اقطار الوطن العربي وهو تشابهها بصفة عامة في العقلية والمزاج والتكوين النفس . فالعربي لا يختلف كثيرا عن أخيه العربي في نظريته الى مشكلات الحياة المتنوعة ، وفي استجابته للمؤثرات الخارجية ، وسواء كان ذلك العربي مسلما أو مسيحيا أو على أي دين آخر فهو لا يختلف عن أخيه في نظريته الى أمور مثل كرامة الفرد والمجهود البشري والاجساس بالوقت ، ورعاية المرأة . ولا يختلف العرب فيما بينهم حول مصاني مفاهيم الكرم والاخلاص والنبقة والرجولة واحترام الجار وغيرهما من القيم الاجتماعية التي هي

التعبير الصلي عما يختلج في ضمائرهم . وهذا ما يعبر عنه « بالطابع القومى للأمة » وهو أساس مهم في بناء المجتمع وتميز كيانه .

وبالإضافة الى أن الوطن العربى وطن واضح الحدود ، فانه وطن متعدد البيئات أيضا . ففي هذا المحيط الواسع الذى تنبسط عليه رقعة الأراضي العربية كان لا بد أن تتفاوت أحوال المناخ وتباين ، ويؤدى هذا بطبيعة الحال الى تعدد البيئات فى الوطن العربى وتنوعها ، وهذا التنوع هو فى الواقع من عوامل القوة فى تكوين الوحدة العضوية للوطن العربى . فهناك اقليم البحر المتوسط فى الشمال ويتميز بمناخه المعتدل المطر شتاء والجاف نوعا فى الصيف ، ويليه نحو الجنوب الاقليم الصحراوى الذى يشغل الجزء الأكبر من الأراضي العربية والذى يتميز بقارية مناخه وبجفافه الذى قد يكون تاما كما فى الجهات الصحراوية الحقيقية فى افريقيا ، أو بالجفاف شبه التام كما فى مناطق الاستبس الصحراوية . ثم يأتى بعد ذلك المناخ السودانى الحار المطر فى فصل الصيف ، فالمناخ شبه الاستوائى الذى يقتصر على مناطق محدودة فى أقصى جنوبى السودان والذى يتميز بشدة حرارته على مدار السنة وسقوط المطر الغزير فى معظم شهور العام . وفى الطرف الجنوبي الغربى من شبه الجزيرة العربية يسود مناخ شبه موسمى تسقط أمطاره فى الصيف .

هذا التنوع فى المناخ أدى الى تنوع فى الحياة النباتية حتى أنه ليسكن أن يقال بصق أنه تكاد لا توجه خلة فى العالم لا يمكن أن تزرع فى جهة ما من الوطن العربى ، ولا شك أن مثل هذا التكامل فى الانتاج الزراعى لو نظم على أسس سليمة لاستطاع الوطن العربى ككل أن يتمتع بنوع من الاكتفاء الذاتى لا يوجد فى كثير من الدول الكبرى فى العالم . فالحياة العربية بملايينها المعينة حينما تصبح سوقا موحدة تؤدى للعرب جميعا أجل الخدمات ، فهي تتيح الفرض لرأس المال الجالدة أن يتحرك ويثمر ، وتتيح العمل للأيدى المتعطلة فتحصل على الرزق الحلال ويرفع مستوى معيشتها ، وتقلل مما ينفقه المستهلك على ضرورياته فيبقى لديه فائض ينقله فى الرفاهية والتمتع بالحياة .

ولا يقتصر الأمر على الجانب الاقتصادى وحده ، بل يمتد الى الجانب العلمى والثقافى ، فالحياة العربية بميزاتها المتفرقة لا تستطيع واحدة منها أن تنفق فى ميدان العلم وتطور التكنولوجيا ما تنفقه الدول الكبرى . اننا لسنا أقل نبوغا من غيرها ، بل لقد كان العرب هم سادة العلم يوم أن كانت أوروبا لا تزال فى ظلمات الجهالة ، وما عطل قواها لفكرة ذلك إلا عدم اتاحة الفرص أمامها لتتقبل العلم والأبحاث وتجود المال الذى

يسر لها سبيل الابتكار والإبداع ويجعلها قادرة على الإسهام في المجال العلمي إسهاما دوليا لا اقليميا محلوذا . وينطبق المنطق نفسه على انتاجنا الثقافي ، فان أي كتاب في الوطن العربي لا يزيد ما يطبع منه على بضعة آلاف ، وان أي صحيفة عربية لا يزيد توزيعها على ربع المليون ، وذلك لاننا نعيش في اقليمية ضيقة المهود ، ولا تمتد آفاقنا الى ما وراء هذه الحدود .

والوطن العربي كوحدة لا زال قليل السكان وان تكن بعض أجزائه كمصر قد وصلت الى حد الانفجار السكاني . فالوصول الى أنسب السكان في الوطن العربي انما يتطلب رفع الحواجز بين أجزائه ، وأن تنظم حركة السكان في أنحاءه ، ويتطلب أن تستغل موارده الطبيعية استفلا لأفضل من استغلالها الراهن ، فتربية الماشية واستغلال الأرض في الانتاج الزراعي يزيد دون شك من انتاجية هذه الأرض في المواد الغذائية أكثر من استخدامها في الرعي المطلق . وان استخدام الآلات الزراعية الحديثة واستعمال الأسمدة يختلف أنواعها ، وتحسين الدورة الزراعية ، واختيار أصناف البذور لأصناف التريبات ، واستنباط سلالات جديدة من النبات ، والقضاء على الحشرات الضارة ، ومقاومة الأمراض الفتاكة ، كل أولئك يؤدي الى زيادة الطاقة الانتاجية للأرض .

والصناعة بطبيعة الحال لا تنفصل عن الزراعة ، ذلك أنهما وجهان لعملة واحدة هي : التقدم الحضاري . ولذلك يمكن للوطن العربي في الوقت نفسه أن يتحول الى الصناعة بشرط أن يكون هناك تنسيق صناعي بين جهاته المختلفة فتتم الصناعات العربية بعضها البعض ، وتتكامل بدلا من أن تتنافس ، وسيتم التصنيع عمدا ضخما من السكان يعمل في تحويل المواد الخام الى مواد مصنوعة ، وهذه تضيف الينا موارد جديدة يمكن الاستفادة منها في شراء ما ينقصنا من الحاجيات . لكن هذا يحتم أن يتخلص اقتصادنا الزراعي والصناعي من قيود التخلف التي تعوق انطلاقه . ان تنمية الانتاج لا تكون الا برأس المال ، ولكن رأس المال لا يتوفر الا بزيادة الانتاج وان تحرر الوطن العربي لا يتم الا اذا توافرت له القوة ، ولكن القوة لا تتوفر الا بتحرير الوطن العربي . انها اذن حلقة مفرغة ، وان ما نذكره ليس سوى مجرد أمثلة لبنين أن من الخطأ أن ننظر الى قوتنا البشرية من ناحية واحدة ضيقة ، بل الواجب أن نتناولها ككل تعمل أجزاؤه في انسجام ، ويتوقف عمل العضو فيه على عمل العضو الآخر .

٤٨ - أحمد طربين (سوريا)

أحمد طربين من المؤرخين العرب المعاصرين الذين تتبعوا مسار الحركة القومية العربية في العصر الحديث ، فلم تكن دراساته مجرد سرد مسطح لأحداث التاريخ العربي مع تعليل الأسباب التي أدت إليها ، كما يفعل معظم المؤرخين التقليديين ، بل كانت دراساته بلورة لروح الوحدة العربية الكامنة في هذه الأحداث ، على الرغم من أنها تظهر الأحداث كأن يوحى بالتمزق العربي سواء بفعل الضغوط الخارجية الماثلة في الانتداب والاحتلال والاستعمار أو بفعل التناقضات الداخلية الناتجة من قصور في استيعاب روح القومية العربية وإيجاد المستقبل العربي . أما المؤرخ الذي يبحث عن فلسفة التاريخ كما يستنبطها من دلالات الأحداث ومعاني المواقف ففي استطاعته أن يضع يديه على منابع الوحدة العربية التي أثبتت أنها قادرة على الصمود والتصدي لكل التحديات المتتامة ، وذلك للعوامل التاريخية والحضارية المعقدة التي جعلت منها حقيقة قائمة بصرف النظر عن التشويش الذي تحدثه الأحداث للصابرة والمواقف الطارئة حولها .

يتضح هذا المنهج التاريخي في معظم كتابات أحمد طربين ودراساته مثل كتابه « الوحدة العربية بين ١٩١٦ - ١٩٤٥ » الذي صدر عام ١٩٥٧ وكتابه « تاريخ قضية فلسطين » عام ١٩٥٩ . فقد آكلت هذه الكتب أنه من المستحيل دراسة القومية العربية كفكر خالص مجرد ليستة علاقة مباشرة بأرض الواقع التاريخي . فالأحداث هي التي تصنع الفكر . والفكر هو الذي يصوغ الأحداث ويولد لها من جديد وهكذا . وإلى دارس لفكر القومية العربية وروح الوحدة العربية لا بد له من الانفتاح الفكري الموضوعي الكامل على أحداث التاريخ وشخصياته ومواقفه . فالقومية

ليست مجرد الانتماء السليم الى قوم ، ولا مجرد الوعي الجزئي لفرق
من العرب في بعض ديارهم يفعل ظروف خاصة ، بل هي عقيدة وحركة
عقيدة لها معالمها الظاهرة الثابتة وتشكل فلسفة التاريخ العربي المعاصر ،
وحركة تحدد مسارات هذا التاريخ صوب المستقبل العربي .

يوضح أحمد طريفي أن الوحدة العربية كانت دائما الشغل الشاغل
لعظم العرب في العصر الحديث ، لكنها لم تتحقق على الوجه المنشود نتيجة
للظروف التي مرت بها وجعلتها تنحرف دائما عن مسارها القومي الكبير .
وقد لعبت الصهيونية دورا خطيرا في اثارة التفرقات الانتمائية واقامة
الحواجز المتعصبة بحيث أصبحت الشكوك وجوه العوايا للملحة المميزة
للعلاقات بين البلاد العربية على الرغم من كل الخصائص القومية التي
تتشرك فيها من المحيط الى الخليج . وقد شجع هذا التفرق الاستعمار
البريطاني على التلاعب بفكرة الوحدة العربية لمصلحته بعد ان تأكد ان
خطرها لا يهدد وجوده في المنطقة العربية . بل اكتشف انه يمكن
استخدامها كسيلة امتصاص لكره الناس له بعد ان أصبح على وشك
الانتهاء من قمع حركة رشيد عالي الكيلاني في العراق عام ١٩٤١ ،
ولاستخلاص سوريا ولبنان ، وتصفية النفوذ الفرنسي بمنطقة الشرق
المتوسط . ولربط الدول العربية الخاضعة لتفوقها وغير الخاضعة لها ،
بدائرة واحدة هي وزارة شؤون الشرق الأوسط البريطانية ، حتى تتفرغ
للحرب ، وحتى تعطثن الى ولاء الكتلة العربية لها ، لتحقيق مآربها
في المنطقة .

من هنا أوصت بريطانيا بفكرة انشاء جامعة الدول العربية ، واعلنت
على لسان وزير خارجيتها في مايو ١٩٤١ :

« انه يبدو طبيعيا وحقا أن تقوى الروابط الثقافية والاقتصادية
بين البلاد العربية ، والروابط السياسية أيضا ، وأن الحكومة الانجليزية
من جانبها لتقدم التأييد الكلي لأي مشروع ينال الموافقة العامة » .

كما ذكر الوزير في البرلمان بعد ذلك بعامين أن حكومته كما سبق
لها أن اوضحت تنظر بعين المصطفى الى أية حركة بين العرب لتشجيع وحدتهم
الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية . وهكذا أرادت بريطانيا أن تلعب
لعبة الوحدة العربية عندما بدأت العناية النازية البالغة القوة في ادعاء
عطفها على العرب ، وخرجت تصريحات زعماء النازية والفاشية في أوائل
عام ١٩٤١ لكي تؤكد رغبتها في اقامة الوحدة العربية . في ٢٠ يناير
١٩٤١ - أي قبل ثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق بثلاثة اشهر -
صرح وزير خارجية ألمانيا النازية بأنه :

« لم يسبق لألمانيا أن احتلت أى قطر عربى ، وليس لها أى مطالب فى الأراضى العربية ، ووجهة نظرنا من أن العرب المقيمين فى تلك الأراضى يجب أن يكونوا مواطنين قديما ، والذين ألبتوا كعادتهم ونصيحهم فى الإذعان والحرب جديريين بأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم ، وألمانيا تنظر بعض الاعتبارات إلى الاستقلال الكامل للأقطار العربية ، وحيث أن هذا لم يتحقق ، فإن لهم الحق كل الحق فيه » .

وفى إبريل ١٩٤٢ تلقى مفتى فلسطين الرسالة التالية من وزير خارجية الحكومة الإيطالية فيها يقول :

« اننى أريد أن أؤكد لكم الاتفاق التام مع الحكومة الألمانية ، أن استقلال وحرية الأقطار العربية التى تعاني الآن الضغط البريطانى من أهداف الحكومة الإيطالية كذلك .. أن الحكومة الإيطالية على استعداد تام أن تقدم للأقطار العربية فى الشرق الأدنى ، كل مساعدة ممكنة من أجل تحريرهم واتحادهم إن كان هذا الاتحاد مما يرغبون فيه » .

هكذا لميت دول الحلفاء والمجبرو لعبة الوحدة العربية ، كل يحاول ادعاء العطف على العرب ، وكان العرب قد دعوا إلى المبادرة تماما ، ولم تعد لهم وظيفة سوى انتظار ما يحدث لهم من الآخرين ، وذلك فى إطار قضية من قضاياهم القومية الأسمى والوحدة العربية . وضع كل هذه السبلات والاحباطات والثغرات يستطاع الوعى العربى بقضية الوحدة القومية أن يمنع الجامعة العربية بعد انشائها كيانا مستقلا قوميا معاديا للاستعمار إلى حد لم يكن متوقفا عند انشائها . فقد شاركت بفعالية فى حركات تحرير بعض الأقطار العربية على المستوى السياسى والاقتصادى ، أما على المستوى الثقافى والتعليمى والفكرى فقد كان أثرها الخلق بحيث منح الكيان العربى القومى شكلا حضاريا .

لكن قضية الوحدة العربية أعمق من وجود الجامعة العربية بكثير ولم يستطع العرب تحقيقها لأن أولياء أمورهم كانوا ذاتا من القوى العظمى التى تتلاعب بأخطر قضاياهم . هذا بالإضافة إلى أن طلب الوحدة والسمى من أجلها كان مرتبطا فى أحيان كثيرة بأحلام الزعامة التقليدية على سبيل المثال كان الأمير عبد الله يعلم جيدا أن وضع أمارته تحت الانتداب البريطانى لا يتناسب مع تطلعه إلى حكم سوريا . وهذا هو الدافع الذى جعله يطالب فى يناير سنة ١٩٤٢ برفع الانتداب . وهو يريد بذلك أن يسبق تدعيم الحكم الوطنى الجمهورى فى سوريا ، لذلك انهارت آماله عندما أسفرت الانتخابات عن إسماعيل الحبيبى الحكم هناك سنة ١٩٤٣ . وفى نفس نفس هذه الحقبة ظهر مشروع اتحادى آخر وإن كان قد تأخر قليلا

بسبب ظروف العراق الداخلية ، وهو مشروع الهلال الخصيب الذي
قعه نوري السعيد في ديسمبر ١٩٤٢ الى ريتشارد كيزي وزير المولة
البريطاني لشتون الشرق الأوسط ونشر فيما عرف بالكتاب الأزرق :

ويوضح أحمد طربق أن كلا المشروعين العراقي والأردني قدما لجهات
بريطانية وكان ذلك اتجاها خاطئا من البداية لأنه ليس من المفروض أن
بريطانيا حتى المستغلة عن صنع الاتحاد العربي ولو استجابت بريطانيا
لذلك يصح رأى القائلين بأن الاتحاد العربي أقيم لخمس ممالك بريطانية .
وإذا كان مشروع الهلال الخصيب يختلف عن سوريا الكبرى في أنه لا يدعو
الى انسحاب تام بين سوريا والعراق ، ولا يطالب بعرض دمشق كما فعل
الأمير عبد الله ، وإنما يهدف الى إقامة اتحاد فيدرالي بين العراق وسوريا
ولبنان وأمارة شرق الأردن وفلسطين ، الا أن دوافع نوري السعيد في
هذا المشروع تشبه الدوافع التي حركت أمير شرق الأردن في أنها تحقيق
طموح الزعيم وأحلامه في توجيه فرع الأسرة الهاشمية في بغداد .

أما بالنسبة لقضية الوحدة العربية في مصر فقد اعتورتها سلبيات
من نوعية مختلفة . فكان معظم الكتاب المصريين - قبل تكوين جامعة
العقول العربية - يخلطون بين الرابطة الشرقية والرابطة العربية والرابطة
النيلية . أما الاتجاه العربي فيوضح أحمد طربق أن مصر - في تلك
الفترة - عرفت عنصرين من عناصر السياسة الحكومية لا نزعتهما من النزعات
القومية الشعبية . كما كان معظم المفكرين المصريين يفضلون إقامة وحدة
مصر والسودان (وادي النيل) أولا ، وكان الوند النيلية تتعارض مع
الوحدة العربية ولا توأمتها . لكنه للحقيقة والتاريخ كان أغلب الكتاب
والناسطة المصريين على وعي عميق بضرورة الوحدة العربية وبالوسائل
التي تكفل تحقيقها لولا مؤامرات الاستعمار وضغوطه المتلاحقة لتحويل
الوحدة العربية الى مجرد تكتيل للدول العربية حتى تكون جاهزة في
خلفتها وقتما وأينما يشاء . ومع ذلك فهناك الجتهيزات والهيئات التي
أسست في مصر في تلك الفترة للشهيد للوحدة العربية .

في عام ١٩٢٨ تأسست « جماعة الوحدة العربية » من طلاب الجامعة
المصرية وخرجيها ، وكان هدفها العمل للوحدة العربية باتحاد روحي
وثقافي وأخرى من خلال نشر الروح الطيبة بين أبناء العربية على أن يقوم
شباب الجامعة بالقسط الأوفر في تحقيق هذا الهدف ، وذلك عن طريق
الرحلات والندوات والمؤلفات . كما اهتمت بقضية فلسطين .

وفي عام ١٩٤١ تأسس « الاتحاد العربي » بهدف تجديد فكرة
الوحدة وتركيزها في إيجاد اتحاد شعبي بين الأقطار العربية . وفي

ارتباط الفكرة واقامة الاتحاد بتصريح اينذن وزير خارجية بريطانيا في ذلك الوقت ، وأن هذا التصريح لم يكن الا عاملا مساعدا ومشجعا للفكرة فقط . وأن اللغة العربية هي الأساس الذي اتجهت اليه الفكرة في مظهرها الحالي ، وبهذا أصبحت العامل الأساسي في العروبة ، ولذلك وجهت الدعوة الى الشعوب التي تتكلم العربية من المحيط للخليج للاشتراك في الاتحاد من أجل التقارب بين الاقطار العربية ثقافيا واقتصاديا .

وفي عام ١٩٤٦ تأسست « جامعة أدباء العروبة » من رجال الأدب والفكر في العالم العربي في القاهرة ، على أن يكون لها فروع في البلاد العربية . وكانت تهدف الى تدعيم العلاقات الثقافية بين أبناء العروبة في سائر اقطارها واستقلال الفكر العربي بخصائصه ومميزاته وتوحيد الأهداف والمثل القومية العليا لجامعة الدول العربية .

كل هذا يدل على أن قضية الوحدة العربية كانت - بطريقة أو بأخرى - الشغل الشاغل لمصر ولغيرها من الاقطار العربية ، وذلك برغم كل السلبيات والمواقف والتفردات والاحباطات والاضغوط التي كان يمكن أن تقضى على أمل أية شعوب أخرى في الوحدة . وتجربة الوحدة بين مصر وسوريا في عام ١٩٥٨ - على الرغم من الانفصال في عام ١٩٦١ - تدل على أن الأمة العربية لم ولن تفقد الأمل في قضية الوحدة المصرية ، وأن المسألة مجرد مرور وقت معين - طال أم قصر - لحين تجمع كل العوامل الفعالة التي يمكن أن تصل بالمد العربي الى قمته وتحقق الوحدة المنشودة .

٩٤ - سليمان محمد الطماوى (مصر)

إذا كان سليمان الطماوى يعد من أبرز رجال القنانون والاداره والتشريع فى العالم العربى ، فان جهوده الاكاديمية والدراسية لم تقتصر على هذا التخصص العلمى ، بل أثر أن يستفيد بهذه احيزة العريضة والهادية الواسعة فى مجال الفكر القومى فآلف كتاب « التطور السياسى للمجتمع العربى » ١٩٦١ ، وكتاب « الوحدة الوطنية » ١٩٧٤ . فهو يرى انه اذا كانت الأمة العربية قد استطاعت منذ أكثر من ألب عام ، وفى ظروف حياة العرب الأولى ، أن تجه الصيغة السياسية التى تلم شمل العرب أجمعين ، وتجعلهم لفزة فى ديارهم ، وحيلة لمشعل العلم والحضارة للعالم أجمع ، فأحرى بنا نحن فى ظروفنا الحاضرة ، أن نجد صيغة مناسبة تخرجنا من واقع التجزئة الذى نعيش فيه - بما يتضمنه من مخاطر تصل إلى حد افناء هذه الأمة ، وصهرها فى أمم أخرى أو تحويلها إلى قلة تعيش غريبة فى وطن الآباء والأجداد - وتصل بنا إلى بر وحدة سياسية شاملة ، تعيد إلى الأمة سابق عزها ومجدها .

وينبه الطماوى الأمة العربية إلى أنه إذا كان طريق الوحدة العربية واضحا ، فانه شاق وعمر . فلقد فرضت علينا الظروف العولية أن نسلك إلى الوحدة سبيلا سلميا . ولم يسجل التاريخ - فيما تعلم - وحدة سياسية كبيرة تمت بطريق سلمى ولكن ذلك لا يعنى استحالة هذا الطريق ، بدليل الوحدة السياسية الشاملة بين مصر وسوريا ، وخطوات الوحدة الجزئية التى تمت بعد ذلك . ولكن الطريق السلمى للوحدة ، إذا كان ممكنا فى ذاته فانه يتطلب جهودا شاقة ومستمرة ، لا تمل من تكرار أخطار التجزئة ، وتدعيم الفكر الوحوى وترسيخه على المستوى القومى ، لأن أعداء الوحدة لا يملون ، ولا يزالون يسخرون كل ما وصل

إليه العلم والتجربة للابقاء على الحالة الراضية في الوطن العربي ، لأنها البيئة المناسبة لتحقيق مآربهم .

وإذا كان أعداء الأمة العربية يؤمنون في قرارة أنفسهم بأن الوحدة آتية لا ريب فيها ، فانهم يقاتلون معركة تمطيل لها ، وتأخير ليوم ميلادها .

وقد يتهاون البعض ولا يرى كبير خطر في أن تتأخر الوحدة بضع عشرات من الأعوام ما دام أمرها حتم وقدر ، لا سيما وأن الأمة العربية قد عاشت في واقع التجزئة أملاً طويلاً . لكن الطماوى يؤكد خطورة هذا التفكير : ذلك أن الوطن العربي يتفق الآن في ظاهرة واحدة ، وهي حالة التخلف التي تدفعه بسبب ما عاناه من استعمار طويل ، وإن كانت أجزاؤه تتفاوت في درجة التخلف والتطور الاجتماعي التي وصلت إليها على النحو المعروف . ولو قدر لكل جزء من أجزائه أن يواجه التخلف الذي يعانيه بأسلوب خاص ، لترتب على ذلك تكريس لواقع الانفصال ، وزيط لكل جزء من أجزاء الوطن العربي بعبء كتلة معينة من الكتل ، وبنظام اقتصادي واجتماعي متباين . بالنظر الى اختلاف ثقافات ونظم الدول الاستعمارية التي غلبت على أجزاء الوطن العربي ولو تأخرت الوحدة أكثر من اللازم لصار الطريق السليم إليها أمراً مشكوكاً فيه ، في حين أن قيام وحدة سياسية على قدر يعقل من القوة ، في وقت مناسب ، من شأنه أن يخرج بالأمة العربية من ولجج التخلف الذي هي فيه ، الى حالة التقدم التي هي بحدوثها في سهولة ، وبمينا عن المخاطر المترتبة بها ، وفي ظل فلسفة اجتماعية تنبع من واقع بينتنا وتاريخنا وطروفنا الاجتماعية ، وتبقى على هذه الأمة خصائصها المميزة ، وتمكنها من استئناف دورها في بناء الحضارة العالمية ، ذلك الدور الذي حال الاستعمار بينها وبين أدائه ودحا من الزمن .

ويعتقد الطماوى أن أكبر أساءة الى الوطن العربي ، أن تحول اعتبارات شخصية مؤقتة ، دون تحقيق الوحدة السياسية ، وقد نهيات ظروفها . ولذلك لا يحيد الطماوى تجسيم الأخطاء المنسوبة الى التجربة الأولى للوحدة . فالحقيقة أن الوحدة كم تنفض بسبب أخطاء داخلية ، بقدر ما انفصمت لأسباب خارجية . ومهما كانت الاستعدادات ، فإن كل وحدة جزئية حقيقية في الوطن العربي سوف تهلج بلا هوادة . وذلك لا يعني أننا نقول من فائدة الدراسات والإعلامات التمهيدية للوحدة ، ولكن كل ما يريد الطماوى أن يلفت الأنظار إليه ، أن الميائنة في أرجاء الوحدة يحمل في طياته أخطاراً أكثر مما تسببه وحدة تتم بثقة . من العبلة : اننا لا نعرف ما تكسب منه الأيام ، في عالم يتحكم فيه

الآكتشافات العلمية ، ويزداد فيه القوى قوة ، والضعيف ضعفا . انه
الوحدة العربية ليست مجرد وسيلة لتفخ التجلف ، ولكنها في حقيقتها
أهم أسباب البقاء للأمة العربية . ومن هنا كانت دعوة الطماوى الى تجنب
المبالغة في التخوف من الأخطاء ، والأغراق في الغريسات والاستعدادات
بما يؤدى الى عكس المطلوب ، ويدفع كل جزء من أجزاء الوطن العربى
الى أن يسلك طريقا مستقلا قد يكون من غير المسور له أن يعود فيه
مرة أخرى .

ويستعرض سليمان الطماوى فى كتابه « التطور السياسى للمجتمع
العربى » ثلاث مراحل تمثل تاريخ الوطن العربى فى هذا المجال وهى :
مرحلة الدولة العربية الموحدة . ومرحلة التفكك . ثم مرحلة التقارب
ومظاهره واحتمالاته المستقبلية . وبالنسبة للمرحلة الأولى يرى الطماوى
ضرورة دراسة النظم السياسية التى عاشت فى ظلها الدولة العربية
الأولى ، بغض النظر عن اختلاف الألوان التى لصطفت بها تلك النظم
باختلاف الظروف التى مرت بها . ذلك أن هذه النظم التى طبقت فى فترة
طويلة من حياة الأمة العربية ، والتي امتدت بعض مظاهرها الى ما بعد
الحرب العالمية الأولى ، قد طبعت الوطن العربى بطابع ما تزال آثاره
ملبوسة حتى الآن . والنظم السياسية لابد أن تكون نابعة من خصائص
البيئة حتى تستطيع الاستمرار ، ولذلك يؤمن الطماوى بأن فشل كثير
من النظم التى أخذناها من الغرب فى الماضى ، إنما يرجع الى تجاهل هذه
الحقيقة .

أما بالنسبة للمرحلة الثانية : مرحلة التفكك التى تشكل الوضع
السياسى الراهن للمجتمع العربى ، فإن الباحث سيجد مادة خصبة زاخرة
بالتناقضات . فمن الدول العربية ما يأخذ بالنظام المطلق ، ومنها ما يطبق
نظاما مقيدا من نظم الحكم . ومنها ما يأخذ بنظم عصرية جديدة ، وبعضها
ما يزال يحتفظ بالأوضاع القديمة على الأقل من حيث الشكل . هذا فضلا
عن التباين الواضح بين الدول العربية من حيث الأوضاع الاجتماعية والبناء
الاقتصادى . والارتباط العضوى بين النظم السياسية وبين الأوضاع
الاقتصادية أصبح من المسلمات فى الوقت الحاضر . وهذه التناقضات
لها أسباب محلية ، ودوافع دولية ، ومن هنا كانت المهمة القومية الملحة
على عاتق الفكر العربى فى تقصى الحقائق الكامنة وراء هذه التناقضات
حتى يرى العرب أوضاعهم السياسية المختلفة على حقيقتها .

أما بالنسبة للمرحلة الأخيرة : مرحلة التقارب واحتمالات المستقبل
فإن العمل بطريق سلمى على إعادة الدولة العربية الى سابق عهدها فى

صورة من الصور ، يشكل الهدف الاستراتيجي الذي يتحتم على كل القادة والمفكرين العرب أن يصلوا إليه بطريقة أو بأخرى : ولا شك أن السبيل إلى تحقيق هذا الهدف طويل وشاق ، لأن الدعوة إلى الوحدة تنهض أساسا على الاختيار والاقتناع . ولهذا فإن الصورة السياسية التي من شأنها أن تحظى برضاء كافة أقاليم الأمة العربية يجب أن تتسم بالرونة ، وتوفّر بركات الوحدة ، دون المساس بالأعتبارات المحلية التي قد يختلف فيها اقليم عن اقليم ، أو شعب عن شعب . ومن هنا كانت ضرورة تلمس أفضل الصور لإقامة وحدة سياسية بين أقاليم الأمة العربية .

وأهم العقبات ذات الطابع الخارجي - التي تعمل جاهدة على عرصة الوحدة السياسية بين الدول العربية - الإستعمار بكل أفئذته المتصددة والصهيونية بكل مؤامراتها المستمرة ، ويضاف إليهما عاملان مساعدان ، هما أثر أيضا في تعطيل قيام الوحدة ، وهما دواعي السياسة الدولية والتوازنات بين المسكرين الشرقي والغربي ، ثم استبعاد القوة كوسيلة لاثام الوحدة السياسية . وهذه العوامل أو العقبات تتدخل في بعضها بعضا بحيث يستحيل معالجة أحدها دون الآخر ، فالاستعمار مرتبط لارتباطا عضويا بالصهيونية ، وكلاهما يلعب دورا خطيرا في التوازن بين الشرق والغرب . ونفي ظل هذه الظروف المعقدة المتشابكة يتحتم على القوميين العرب أن يسعوا لإثام الوحدة السياسية على أساس الدعوة الفاعلة على الاقتناع فقط .

أما العقبات ذات الطابع الداخلي فيرجع معظمها إلى الاستعمار ، فهي في الحقيقة دخيلة على مجتمعا العربي الذي عاش قرونا عديدة متآلفا برغم كل شيء . ويقطع الطباوي بأن هذه العقبات التي يبرزها المفرضون من أعداء الوحدة السياسية العربية ، إنما هي عقبات مؤقتة ، لا تحتاج إلى كبير جهد لإزالتها ، لأنها ضد الطبيعة والزمن تقبل بها ، والدليل على ذلك أن كثيرا منها قد زال ، وباليقين يمكن يعضي الجهد وحسن النية أن يزول .

ويحدد الطباوي مظاهر هذه العقبات الداخلية في اختلاف نظم الحكم في الدول العربية ، والتفاوت في حرية الحركة وإمتلاك عنصر المبادرة ، والشعبوية والطائفية ، وتباين الظروف الاجتماعية في الوطن العربي ، والتعارض الظاهري - الذي يوحى به المفرضون - بين المصالح . لكن كل هذه السلبيات الخارجية تقابلها إيجابيات راسخة منثلة في توافر مقومات الوحدة السياسية : وحدة اللغة ، ووحدة الجنس ، ووحدة

التاريخ ، والوحدة الروحية والدينية ، والوحدة الجغرافية ، والتقارب الاجتماعي . كما أن الوحدة السياسية لم تعد موضوعا قابلا للجدل والاختلاف حوله ، لأن كل التجارب التاريخية التي مر بها الوطن العربي أثبتت أن الوحدة السياسية ضرورة قومية ، وسياسية ، وعسكرية ، واقتصادية ، وروحية ، وإنسانية .

ويوضح سليمان الطماوي أن ما سبق أن ذكره لم يغب عن أذهان العرب المنصفين ، ولهذا فإن العرب ، حكاما ومحكومين ، لا يجادلون في ضرورة قيام الوحدة السياسية بين الشعوب العربية : نادى بها المفكرون والرواد في الماضي وينادون بها الآن . بل إن الحكام أنفسهم لم يجدوا بدا من التسليم بها . والخلاف بين طبقة الحكام - لا بين المحكومين - على الوحدة السياسية لا يرجع - على الأقل في الظاهر - إلى عدم إيمانهم بها ، وإنما لرغبتهم في أن تتم الوحدة في صورة معينة أو بطريقة معينة ، مما يقلل تحقيق مصالح اقليمية ضيقة أو شخصية زائلة .

ولذلك يحذر الطماوي في كتابه « الوحدة الوطنية » - ويقصد بها الوحدة القومية - من أنه حينما تسللت إلى جسد الأمة العربية جرائم الفرقة والضعف في صورة شعوبية وعقائدية غريبة على الفكر العربي القومي ، غلب العرب على أمرهم في عقر دارهم ، وتقلصت دولتهم من أطرافها ، فأخرجوا من أسبانيا (الأندلس) بعد أن مكثوا فيها أكثر من سبعة قرون ، وبعد أن نقلوا إلى أوروبا الحضارة والعلم والنور ، ثم تأمرت أوروبا على الأمة العربية ، فمزقتها شر ممزق ، ثم غرست في قلبها إسرائيل لتقضي عليها القضاء الأخير ، ووضعت المخططات المدروسة للقضاء على عروبة أكبر جزء ممكن من أراضي العرب : في شمال سوريا ، وفي شرق العراق ، وفي الخليج العربي ، وفي جنوب السودان وفي أطراف المغرب العربي الخ .

وكما اتفقت الوحدة العربية ، الأمة العربية من السمار أمام الغزو التتري ، والغزو الصليبي ، فإنها لا تزال الحصن الحصين أمام مخططات أعداء العرب . ولهذا فإن أعداء الأمة العربية - بالرغم من اختلاف أهدافهم وأساليبهم - يجمعون على محاربة الوحدة العربية بكافة السبل والوسائل ، وخاصة بتحويل الفروق النوعية بين الأقطار العربية إلى ثغرات ضعف وخلل في البناء العربي ، بدلا من أن تكون مصدرا للخصوبة والتنوع والقوة . فالوحدة السياسية القومية لا تنال من ذاتية الأقطار العربية ، لأنها كلها أعضاء في جسد الأمة العربية . فهي تلتقي

في الخصائص التي تشكل الأمة ، لكنها تنفرد بخصائصها الذاتية التي
تستلحقها من الوضع الجغرافي ، والتطور التاريخي والجساري الذي تعرضت
له . وادراك هذه المعاني واستيعابها ، من الذي يقوى الوحدة القومية
ويقومها على أساس من العلم والعقل ، لا على أساس العاطفة والانفعال
وحدهما .

٥٠ - رفاعة رافع الطهطاوى (مصر)

كان رفاعة رافع الطهطاوى أول مفكر قومى عربى حديث حاول القيام بعملية افتتاح فكرى للثقافة العربية على الفكر الغربى . فلم تكن مهمته مجرد اقتباس من الفكر الغربى بل قام بتحليل الاتجاهات التى لمسها بنفسه فى الثقافة الفرنسية من خلال المفاهيم العربية التى تحتوى على الممانى والقيم ذاتها أو ما يشبهها ، حتى تكون قريبة ومحبة للقارىء والمتقرب العربى . ولذلك جمع الطهطاوى فى فكره بين الأصالة والمعاصرة فلم يغلغ فى ذهنه المتفتح فى مواجهة اجتهادات انسانية تنتمى الى حضارات أخرى ، وفى الوقت نفسه لم يلهث وراء هذه الاجتهادات والاتجاهات حريصا منه على هويته الأصيلة والخاصة به . وكانت اجتهاداته ، بطبيعة الحال ، تستتبع القيام بعملية لتقاء واختيار وإعينة ، وكان من الوعى العميق بحيث لم يشوه الفكر العربى أو الفكر الفرنسى ، بل أوجد بينهما قنطرة موضوعية تحمل فوقها اجتهادات الأخذ والعطاء . لذلك استطاع أن يحول إعجابه بالثقافة والسياسة الفرنسية الى عادة شائعة لمواطنيه من خلال بلورة جوهرها المنسجم مع الجوهر الفكرى للجبارة العربية .

من هنا كان كتابه « تلخيص الأبريز فى تلخيص باريز » عام ١٨٣٤ كتابا رائدا بكل ما تحمله الريادة الفكرية من ممان . وإذا كان هذا الكتاب يحمل كل ملامح الماصرة الحضارية ، فإن الطهطاوى أصدر فى عام ١٨٦٨ كتابا يلقى الأضواء على الأصالة الحضارية فى تاريخ المنطقة العربية ، وهو كتاب « أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى اسماعيل » الذى كان أول كتاب علمى حديث يؤلف باللغة العربية فى التاريخ القديم اعتمد فيه الطهطاوى على نتائج البحوث الأثرية والتاريخية حتى عصره .

وكان احساس الطهطاوى باللغة العربية كقاعدة حضارية وفكرية للقومية العربية احساسا قويا وعمليا فى الوقت نفسه . ففى عام ١٨٦٩ أصدر كتابه « التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية » الذى كان أول عرض عربى حديث للنحو ، لم يؤلف بأسلوب المتن والشروح ، كما فصل معاصرو رفاة بل هو كتاب تعليمى سهل العرض به جداول إيضاحية كثيرة على نمط الكتب الأوروبية فى النحو الفرنسى والنحو العربى . فلم يقتصر حماس الطهطاوى للغة العربية على الإشادة بمبغريتها ثم إضافة تمديدات جديدة إليها كما أغرم بذلك الكثير من النحاة والشرح ، بل أراد أن يجعلها فى متناول الجميع ، لأن الانسان العربى لابد أن يجيد اللغة العربية عن حب وحماس .

لم يقتصر النشاط الفكرى للطهطاوى على تحديث الدراسات اللغوية بل توغل فى مجال التنقيف السياسى والاقتصادى والاجتماعى عندما أصدر فى عام ١٨٧٠ كتاب « مناهج الألياب المصرية فى مناهج الآداب المصرية » الذى كان كتابا رائدا فى مجاله أيضا ، فيه نجد اقتباسات كثيرة من كتب الأدب العربى الى جانب مراجع ومعلومات استقها الطهطاوى من الكتب الأوروبية . فالنهضة العربية - فى نظر الطهطاوى - لا تنهض على الحماسة والبلاغة والمطافة الساخنة ، بل تعتمد على الثقافة الشاملة والعصيلة والواحدة . بتغيرات العصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

كما يرى الطهطاوى أن بناء الانسان العربى لا يتأتى الا بتربية عقله وتدريب نفسه . لذلك أصدر فى عام ١٨٧٢ كتاب « المرشد الأمين للبنات والبنين » وكان أول كتاب عربى حديث فى التربية بصيغة عامة وتعليم البنات بصيغة خاصة ، اعتمد فيه الطهطاوى على الدراسات الأوروبية فى مناهج التربية المعاصرة له ، وضمنه اقتباسات كثيرة من المؤلفات العربية فى الدين والأدب ، وركز فيه أيضا على جوانب مختلفة من التربية السياسية والتربية الدينية .

وبالإضافة الى جهوده العملية فى حق التربية والتعليم ، فقد كان الطهطاوى من رواد الصحافة العربية المعاصرة حين أشرف على القسم العربى بجريدة « الوقائع المصرية » التى كانت تصدر بالتركية والعربية فى آن واحد . كما أنشأ فى ١٨٧٠ مجلة « روضة المدارس » التى كانت تصدر نصف شهرية بإشرافه ، ونشر بها مقالات ثقافية كثيرة وفصولا جمعت بعد ذلك فى كتابه مثل كتاب « القول السديد فى الاجتهاد والتقليد » ، و « رسالة البدع المنقورة فى الشيع المتهيرة » .

وريادة الطهطاوى فى ميدان الترجمة والانفتاح على حضارة مصر ليست فى حاجة الى تأكيد . يكفي أن نذكر قيامه بإنشاء مدرسة المترجمين (مدرسة اللسن) فى عام ١٨٣٥ . بل وبأمر الترجمة ومدرستها بنفسه على أوسع نطاق ممكن ، وفى عام ١٨٣٨ قام بمراجعة ترجمة ونشر كتاب : « بداية القدماء وهداية الحكماء » وكان أول كتاب حديث ينشر باللغة العربية فى التاريخ القديم . وفى عام ١٨٤٣ قام بترجمة ونشر كتاب « مبادئ الهندسة » والحق به معجماً للمصطلحات الهندسية . وفى عام ١٨٤٦ راجع ترجمة كتاب : « الروغز الأزهر فى تاريخ بطرس الأكبر » . وفى عام ١٨٦٨ قام بترجمة وطبع قانون التجارة الفرنسى .

كانت مهمة الطهطاوى شاقة ومرهقة لأنه يجب ألا يضرب عن بالنا أنه ما إن أوفى القرن التاسع عشر حتى كانت المسافة التى تفصل لغرب عن الشرق شاسعة جداً - لطول ما غفا الشرق - بحيث أصبح سد الهوة بين الجانبين ، من المهمات الضخمة الهائلة . فلم تكن تيارات الفكر الغربى الحديث قد مسته بعد ، وكان إلى جانب هذا قد انقطعت صلته الحية بتقاليد الخاصة العريقة . لذلك كاد من الطبيعى أن تهمل طليعة الرواد والوسطاء بينه وبين الغرب ، إلى التحرك ببطء وحذر ، لئلا يفزع مواطنوها فيصعدوا إما إلى النفور العنيف من الغرب والانغلاق فى مواجهته، أو إلى الانفتاح الأعمى الانتحارى الذى لا تقلل نتائجه خطورة عين الانغلاق .

هكذا جعل الطهطاوى من مصر أول منطلق تسرب منه الفكر الغربى إلى أنحاء العالم العربى ، وكان كتابه « تخلص الأبريز » أيضاً بهذا الانطلاق منذ عام ١٨٣٤ . فحينما يناقش مبادئ التحددات الدستورية مثلاً ، يسلم من بداية الأمر أن « أكثرها مما ليس فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله » ولكنه يمضى ، مع ذلك ، فى سرد عدة استشهادات مأخوذة من الآثار العربية الأدبية ، يؤيد بها المبادئ نفسها . وبذلك كان الطهطاوى رائداً للأسلوب الذى اتبعته بعد ذلك معظم الدراسات السياسية الحديثة ، والتى كثيراً ما نجد فيها مقارنة كلمة عمر الشهيرة « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ » بكلمة جان جاك روسو فى مستهل كتابه « العقد الاجتماعى » : « ولد الإنسان حراً فى حين تكبله القيود فى كل مكان » . وكانت مثل هذه المقارنات تعقد بين المفاهيم الديمقراطية للحكومة ، والمبادئ القرآنية فى « الشورى » للتأكيد على أن مثل هذه المبادئ كحرية الرأى والفكر ، وحق مقاومة للحكم الظالمين، وكرامة الحكم المطلق فى جميع مظاهره وأشكاله ، إنما سبق وكان لها مظاهرها فى حياة العرب وتقاليدهم .

وتتجلى ريادة رفاة الطهطاوى كاوضح - ما يكون - في عبته الناقدة التحليلية التي تناول بها الملامح السياسية للسائدة في فرنسا في عصره . فتم يترجم الوثائق السياسية كالميثاق الذى أعلن به الملك لويس الثامن عشر عودته الى الحكم ، بل وضع تحليلا تقديما للنظام السياسي الفرنسي يرميته ، في ضوء تقاليد العربية الخاصة ، فقد جاء في المقدمة التي استهل بها ترجمة الميثاق (الشرطة) مثلا ، قوله :

« فيها (الشرطة) أمور لا ينكر ذوق العقول أنها من باب العدل ، فلنذكره لك ، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتابه الله تعالى ، ولا في سنة رسوله ، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تمييز الممالك وزراعة العباد ، وكيف انقادت حكاهم والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم وتراكم بنياهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمح فيها من يشكو ظما أبدا ، والعدل أساس الممران » .

هنا يتضح لنا كيف كان الطهطاوى متأثرا تأثيرا خاصا بالنصوص التي تحت المساواة أمام القانون ، والإجراءات القانونية الصحيحة يومها المحاكاة على يد هيئة من المحلفين ، واستقلال القضاء ، وحرية الاعتقاد ، وحماية الملكية الخاصة طالما أنها لا تمس المصلحة العامة ، وهو يؤكد على الصفة الزمنية لا الالهية للشرائع الفرنسية ، ويصف بتفصيل دقيق نظام التمثيل النيابي بجلسيه (النواب والشيوخ) ، وقانونه الانتخابي المعقد ، انه يقدم صورة صادقة موضوعية محايدة ، ولكن بطفء ، عن الطرائق والأساليب السياسية الفرنسية بلسان يفهمه مواطنوه العرب .

ان ريادة الطهطاوى الفكرية تحتم على الباحثين في مجال القومية العربية أن يتجنبوا الوقوع في الخطأ الذي يؤدي بهم الى دراسنة الفكر العربي السياسي - ابتداء من القرن التاسع عشر وحتى الآن - باعتباره نظاما مغلقا ، مستقلا عن التأثير الغربي ، فلاحظ أن المفاهيم الغربية أصبحت تشكل جزءا لا يتجزأ من التقاليد العربية سواء على المستوى الفكري السياسي المجرد أو على المستوى التطبيقي من خلال المؤسسات السياسية المنتشرة في شتى أرجاء العالم العربي .

وإذا كان الطهطاوى قد أصر على إبراز أوجه الشبه بين التقاليد السياسية الفرنسية والعربية ، فإن موضوعيته قد حتمت عليه أيضا إبراز الفروقات والاختلافات . فإذا كان التجانبان على وفاق تام عتيق قيسا يتعلمن بالمبادئ الأساسية ، وهي الحرية والمساواة والمعدالة ، فإن الفروقات تكمن في أن الفرنسيين جسدوا مبادئهم في أجهزة تنفيذية تعمل على

تطبيقها ، كما تمكن في وجودها رغم غمضها وتضييق رؤسها من مراقبة تلك المبادئ
عندهم إلى أنهم استطاعوا - إلى حد كبير - التخلص من التفسيرات بين
الأقوال والأعمال ، بين النظرية والتطبيق - بين المبدأ والواقع - وهي
الشفرة التي عانى منها العرب الأحرار - بطول تاريخهم الحديث بصفة
خاصة .

ولعل أروع ما في ريادة الطهطاوي الفكرية وغيره من الأخذيين
بالمدينة الغربية الأوائل ، أنهم لم يكونوا في موقف دفاع ، ولا تبرير ولا
دعابة ولا انتهاز - إذ أنهم كانوا من الرواد الأوائل أيضا في إدراك
الاطماع الخفية التي جاء الاستعمار الغربي لتحقيقها تحت ستار خادع من
الحضارة الحديثة . وكانت الصلات الفكرية والثقافية والحضارية التي
بدأت في مثل ذلك الجو من الود والتفاهم الثمر قد تحولت بعد ذلك إلى
توترات وصراعات ناتجة عن السياسة الاستعمارية التي اتبعتها دول
الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر . وانتقلت علاقة الفكر والحضارة
بين العرب ودول الغرب من مرحلة المبادئ الإنسانية والمثل القومية إلى
مرحلة الصراعات والمدافع والأساطيل ، أي إلى المناخ الذي لابد أن يصمت
فيه صوت الفكر .

وكان الطهطاوي رائدا أيضا في موقفه من مفهوم القومية . فقد كان
الوعي السياسي في العالم الإسلامي حتى عصر الطهطاوي تابعا من تقسيم
الأفراد المقيمين في الدولة الإسلامية وفق أديانهم ومذاهبهم الدينية ، لكن
الطهطاوي أدرك بحسه وثقافته وفكره أن الوعي السياسي الحديث يتخذ
مقياس الانتماء القومي أساسا لتحديد موقف المواطنين من الدولة . وكانت
ريادة الطهطاوي في التأكيد على فكرة الانتماء القومي الذي يجعل أبناء
الوطن الواحد أخوة في القومية بصرف النظر عن اختلافهم في الدين . لكن
الطهطاوي الذي عرف الفكرة القومية بالصورة التي عرفت في أوروبا في
عصره لم يمن بتفصيل هذه القضية وإنما ركز على جوهرها فقط . ولذا
فقد شرح بمبارتين موجزتين المفهوم السياسي لكلتي الوطن والملة ، يقول
الطهطاوي : « أبناء الوطن متحمون دائما في اللسان والمشوار تحت
استرعاة ملك واحد والالتقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة » . ويقول
في موضع آخر : « الملة في عرف السياسة كالجنس جماعة الناس
السكنة في بلدة واحدة تتكلم بلسان واحد وأخلاقها واحدة وعوائدها
متحدة ومنقادة غالبا لأحكام واحدة ودولة واحدة » .

وربما يدل استخدام الطهطاوي لكلتي « دائما » « بالنسبة لخضوع
أبناء الوطن لدولة واحدة » و « غالبا » « بالنسبة لخضوع أبناء الملة

للمواطنة لعلولة واجبة: على تمييز الطهطاوى بين الانتماء الوطنى والانتماء القومى ، بمعنى أن الانتماء الوطنى انتماء محلى لا يتجاوز حدود الدولة فى حين يتجاوز الانتماء القومى الحدود السياسية . لذلك فقد -فتمسك للحلول والمفكرين الاقليميون فى محاولتهم لتجريد الطهطاوى عن الانتماء العربى فى فكره السياسى بحجة أنه يحب مصر ولا يرى لنفسه وطناً غيرها . فالطهطاوى يرى حب الوطن أمراً طبيعياً باعتبار الوطن المكان الذى نشأ فيه الانسان . ولكن ادراك الطهطاوى للانتماء العربى لمصر واضح فى حبه الشديد للتراث العربى واقتناعه الثابت بقيمة الحضارة العربية . وكثرة الاقتباسات فى كتبه من التراث العربى دليل على مدى تركيزه على الانتماء العربى لمصر وللانسان المصرى .

ان الطهطاوى يدرك تماما أن أبناء اللسان الواحد يكونون ملة واحدة أو أمة واحدة وأن مصر جزء لا يتجزأ من العالم العربى . لكن هذه القضايا القومية لم تكن محل جدل أو بحث فى ذلك الوقت لأن العالم العربى كلفه يشكل وحدة سياسية مترابطة تحت ظل الحكم العثمانى . لذلك ركز الطهطاوى نشاطه القومى على بناء الانسان العربى حتى يتخلص من مظاهر الظلم والتخلف الحضارى التى أصابت الأمة العربية . ورغم وحدتها السياسية آنذاك . ومن ثم كان الطهطاوى رائداً من رواد القومية العربية عندما كرس حياته لخدمة الانسان العربى : عقلاً ووجداناً ونفساً حضارياً .

٥١ - نجيب عازوري (لبنان)

يمد نجيب عازوري (١٨٨١ - ١٩١٦) من الرواد الأول لحركة القومية العربية ومن أوائل الذين نادوا بفصل الأمة العربية عن الامبراطورية العثمانية . وعلى الرغم من حياته القصيرة التي لم تتعد الخمسة وثلاثين ربيعاً ، فإنه ترك بصماته الواضحة على الفكر القومي العربي ، وأن لم يندل حظه الوافي من لدراسة والتحليل . وكانت حياته مزيجاً من الكفاح العمل والانجاز الفكري من أجل القضية العربية التي نذر لها حياته . فقد تمثل كفاحه العمل في أنه وضع أول برنامج واضح محدد من أجل استقلال الولايات العربية عن الحكم التركي ، وكان أول من نبه الى الخطر الصهيوني الذي يهدد الأمة العربية منذ أوائل القرن العشرين ، وأوضح أن القومية العربية يمكن أن تكون السد المنيع في مواجهة المحاولات اليهودية لانشاء دولة صهيونية في فلسطين . وبعد تخرجه في مدرسة الدراسات العليا في باريس وعودته الى الشام تولى منصب نائب حاكم القدس نتيجة لنبوغه المبكر ، اذ لم يكن قد تجاوز التاسعة عشرة من عمره عندما تولى هذا المنصب الكبير في عام ١٨٩٨ . وظل يشغله حتى ١٩٠٤ .

ولعل الانجاز الفكري عند نجيب عازوري يتمثل في تسجيله لكل التجارب السياسية والادارية التي مر بها ، وتحليل الدلالات القومية الكامنة وراءها . فكان بمثابة شاعر على عصره الذي واكب مرحلة خطيرة من مراحل انتقال الأمة العربية من الحكم العثماني الى مواجهة المحاولات الاستعمارية التي بلغت ذروتها في الهجمة الصهيونية التي قامت دولة اسرائيل على ارض فلسطين فيما بعد . فقد اناح له منصبه كتاباً لحاكم

القدس أن يلمس عن قرب مغاى الإدارة العثمانية من خلال حكام القدس الأتراك الذين عاصروهم ، لذلك حرص على تسجيل تصرفاتهم الفاسدة وغرامهم بالرشوة وتساهلهم مع اليهود وتغاضبهم عن أفواجهم القادمة لاستيطان فلسطين تهيدا لاقامة دولة إسرائيل . ويبدو أن اطلاع عازورى على نظم الإدارة والحكم فى أثناء بعثته الى باريس ، جعله يكتشف أبعاد الفوضى الإدارية التى عمت البلاد تحت الحكم العثماني ، فلم يحتل الاستمرار فى ممارسة منصبه كنائب لحاكم القدس فاستقال منه بمحض إرادته . ويبدو أنه أدرك أن قيود الوظيفة الرسمية ستعوقه عن الاستمرار فى كفاحه القومي ففضل التخلي عنها ، وتوجيه جهوده إلى القضية العربية برمتها . وفى كتابه التى كتبه بالفرنسية فى عام ١٩٠٥ - بباريس بعنوان « يقظة الأمة العربية فى تركيا الآسيوية ازاء وجود مصالح لكل من الدول الكبرى الأجنبية والكرسى الرسولى والبطريركية المسكونية واشتداد التنافس فيما بينها » ، فى هذا الكتاب ذى العنوان الطويل أوضح عازورى السبب فى استقالته فقال :

« نحن نرتفع فوق الأحكام العنصرية المسيقة ، ونتححر من مواطنينا وقتناواتنا ، غير نأطرين إلى القضية إلا من جهة سياسية محضة ، كالتى درسناسها خلال تمت سنوات فى منصب قد تركناه منذ قليل بملء حررتنا وضد السلطان نفسه لنقوم بعمل مقدس فى سبيل الوطنية والعدالة الإنسانية . . طوال هذه المرحلة كنا نعيش مواطنينا وكنا على اتصال دقيق باليهود الذين راقبناهم فى البلاد التى هى المسرح الأكثر نشاطا لجهودهم الصامتة والمؤذية » .

وفى دراسة بعنوان « من رواد القومية العربية » : نجيب عازورى ، نشرها هانى المداوى فى مجلة « الموقف العربى » يناير ١٩٧٩ ، يقدم لنا الباحث صورة تاريخية مثيرة للأسلوب التى اتبناها عازورى فى رفع تقريره إلى السلطان عبد الحميد - عن طريق المختصين - كاشفا فيه النقاد بجلاد عن حقيقة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني فى فلسطين ، ويؤكد فيه أن ولاء السلطة العثمانية وقتناصل الدول الأجنبية لا يدركون أبعاد هذا الأمر ولم يكلفوا أنفسهم عنا رفع تقارير عن ذلك إلى حكوماتهم ، وعندما ينس عازورى من أن تأخذ السلطنة ذلك الأمر مأخذ الجد ، أراد أن يقرن القول بالصل ، فسمى منذ عام ١٩٠٠ إلى تأسيس « عصبة الوطن العربى » ، وعندما أعلن عن تكوينها فى عام ١٩٠٤ أصدرت الدولة العثمانية حكما عليه بالإعدام غيابيا . ذلك أنه فى تلك الفترة كان قد انتقل للإقامة فى باريس حيث أخذ يصدر البيانات التى تهاجم الحكم

التركي في الولايات العربية ، داعية الى استقلال الأقطار العربية عن السلطنة العثمانية وتكوين دولة مستقلة ذات أسس عصرية يتم فيها الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية فيما يتعلق بشئون الحكم والإدارة .

ويضي هاني المداوي في اكمال ملامح الصورة المثيرة فيصف لنا نشاط نجيب عازوري طيلة السنوات الأربع التي أمضاها في باريس (١٩٠٤ - ١٩٠٨) حيث وجد ترحيبا وتشجيعا من الحقل الصحفي والأدبي الفرنسي نتيجة لقله المتفتح وفكره الانساني الناضج . فقد أقيمت الصحف الفرنسية مثل « لوفيجارو » و « لا ليبرتي » و « لا ايكونو باريس » على نشر العديد من مقالاته التي فتحت عيون الرأي العام الفرنسي على القضية العربية . ولم يكتف بهذا النشاط بل أصدر مجلة شهرية باسم الاستقلال العربي اتخذ لها شعار « بلاد العرب للعرب » ، وكانت مثرا لمرض أفكاره ونشر دعوته للقومية العربية . وبنجاح الانقلاب العثماني ضد السلطان عبد الحميد وعلان الدستور أوقف عازوري صدور مجلته وقرر العودة الى الشام ، لكن السلطات التركية أصدرت حكما الثاني عليه بالاعدام بحجة القيام بنشاطات تهدد أمن الدولة ، وذلك لابعاده عن البلاد ، فقرر العودة الى القاهرة التي واصل فيها جهوده من أجل القومية العربية حتى وافته المنية .

ويشكل كتاب نجيب عازوري « يقظة الأمة العربية » خلاصة لمنهجه الفكري القومي . فقد حدد فيه برنامج « عصبة الوطن العربي » الذي دعا فيه الى تكوين امبراطورية عربية موحدة ومستقلة تضم المسيحيين والمسلمين على السواء . وتمتد هذه الدولة من دجلة والفرات الى خليج السويس ومن البحر المتوسط حتى البحر العربي ، وأن يتم فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية فيما يتعلق بشئون الحكم والإدارة . وتأخذ الدولة الجديدة شكل السلطنة الدستورية الليبرالية التي تقوم على أساس حرية الأديان كافة ، وتساوى جميع المواطنين أمام القانون ، على أن يحكمها مسلم عربي وأن يحترم استقلال لبنان وتجدد اليمن . أما عن ريادة عازوري في التنبيه الى خطر الوجود الصهيوني في فلسطين فيقول في كتابه :

« ان ظاهرتين هامتين متشابهتين الطبيعة يبد أنهما متعارضتان لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن تتضحيان في هذه الآونة في تركيا الآسيوية . أعنى يقظة الأمة العربية ، وجهد اليهود الخفى لاعادة تكوين مملكة اسرائيل القديمة على نطاق واسع ، ومصدر هاتين الحركتين هو أن تتعاركا

باستمرار حتى تنصهر إحداهما على الأخرى ، وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشمين اللذين يمثلان مبدئين متضادين يتعلق بها مصير العالم .

ولا يملك الباحث أو القارى سوى أن يفعل أمام هذه البصيرة الثاقبة التى استطاع بها نجيب عازورى فى عام ١٩٠٥ أن يستشرف كل الأحداث المصيرية والمأسوية التى وقعت بعد ذلك فى المنطقة العربية على مدى ثلاثة أرباع القرن . فقد تعلق مصير العالم - عدة مرات - ومازال معلقا بالنتيجة النهائية للصراع العربى الاسرائيلى . قال عازورى هذا الكلام الخطير فى وقت كانت فيه الأمة العربية تزحف تحت نير الامبراطورية العثمانية ، ولم تكن الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى قد برزتا كقوتين عظميين ، ولم يكن البترول العربى قد تحول إلى العصب الاساسى لحضارة العصر ، بل كانت الأمة العربية فى طريقها إلى الخروج من حريم الحكم العثمانى لكى تدخل فى آتون الاستعمار البريطانى والفرنسى . ومع كل هذا الضباب المتكاثف استطاع نجيب عازورى أن يخرج برؤيته هذه ويعطنها على العالم العربى اجمع . لكن المأساة أن كفاح العرب ضد العثمانيين استغرقهم تماما بحيث لم يفتحوا إلى الخطر المحقق بهم سواء من جهة الاستعمار الفرنسى والبريطانى أو من جهة المخطط الصهيونى الخبيث . ولو أخصوا إلى تحذير نجيب عازورى الواضح والمحدد ، لكانوا قد جنّبوا وطنهم كثيرا من الويلات المأسوية .

ولم يقتصر الوعى السياسى والنظرة الاستراتيجية الشاملة عند عازورى على أحوال المنطقة العربية ، بل كان قديرا بنفس القدر فى تحليله لمصالح الدول الأوروبية وصراعاتها من أجل الفوز بأكبر قدر ممكن من تركة الرجل المريض ، وهو الاصطلاح الذى كان يطلق على الامبراطورية العثمانية وهى تلفظ آنفاسها الأخيرة . وعلى الرغم من أن عازورى عاش فى فرنسا وتلقى تعليمه فيها ونشر فيها مقالاته ودراساته وبياناته عنده فتحت له صدىها بعد هروبه من البطش العثمانى ، فانه وجد فى اهتمام أوروبا بمستقبل الشعوب الواقعة تحت السيطرة التركية تحقيقا صريحا لأطماع هذه الدول الأوروبية . وترسيخا مجددا لمصالحها وسياساتها المستقبلية فى المنطقة . ولذلك فهو يصارح الدبلوماسية الأوروبية بأن السياسة الرائنة يمكن أن تؤدى إلى تكرار صورة « البلقنة » فى المنطقة العربية . ولذلك يقول :

« لكل أمة - البلاد التي تقطنها - بكلمة أخرى ، يجب اتباع المجرى الطبيعي للتاريخ وتقسيم تركيا الآسيوية كما قسمت تركيا الأوروبية الى عدد من الدول المستقلة ، يوازي عددها ، عدد العناصر المتميزة بلمنتها وتقاليدها وأصولها التاريخية وحسودها الطبيعية ، دون أن يؤخذ بعين الاعتبار الدين أو المذهب » .

بهذا المنهج العلمي التقدمي يلور نجيب غازوري مفهومه للقومية العربية التي تعتمد في جوهرها على المجرى الطبيعي للتاريخ ، والتقاليد المشتركة ، واللغة الواحدة ، والحدود الطبيعية وغير ذلك من العناصر التي تتميز بها الأمة العربية . كذلك ركز غازوري الضوء على أهمية الموقع الجغرافي المتميز للامبراطورية العربية الموحدة التي اقترح قيامها في فلسطين وسوريا والعراق والحجاز ، فهي تقع في وسط العالم وبين ثلاثة بحار ضخمة هي المحيط الهندي والبحر الأحمر والبحر المتوسط ، وتربط بين ثلاث قارات هي أوروبا وآسيا وأفريقيا . ثم يشير الى فلسطين بصفتها قلب الكيان العربي فيقول :

« ان من يستولى على هذا البلد يسيطر سلطانه على كل البلاد الأخرى ، ويصبح الوكيل والممون للقارات الثلاث دفعة واحدة ، وبالتالي يصبح سيد التجارة العالمية » .

الى هذا الحد من النضج والشمول بلغ الوعي العربي القومي عند نجيب غازوري . وهذا أكبر دليل على أن العقل العربي لم يفقد قدرته على التفكير العلمي الموضوعي التحليلي الدقيق حتى في أحلك الظروف التي مرت بالأمة العربية . ومن الواضح أنه قد بات من المحتم على الأمة العربية أن تستفيد عمليا من الانجازات الفكرية لروادها ومفكرها قبل أن يفوت الأوان وخاصة أننا نقف الآن أمام الاختيار المصيري الرهيب : أن نكون أو لا نكون .

٥٢ - محمد صبحى عبد الحكيم (مصر)

يعد محمد صبحى عبد الحكيم من الرواد المتخصصين فى مجال التكامل الاقتصادى العربى الذى يشكل الخط الرئيسى أو العمود الفقرى لكل انجازاته الفكرية ودراساته العلمية . اتضح هذا الاتجاه وتبلور فى كتابه « الموارد الاقتصادية فى الوطن العربى » ١٩٦٣ ، ثم فى دراسته « التكامل الاقتصادى فى الوطن العربى » التى نشرت فى مجلة « الموقف العربى » عدد فبراير ١٩٧٧ ، وفيها يرى أن قضية الوحدة العربية قد تملت مرحلة الماطفة والوجدان ، وأنه قد آن الأوان لأن يترك الباحثون والدارسون النواحي المادية للوحدة ، وتهيئة الراى العام العربى لتفهمها حتى يستطيع كل عربى أن يدرك ضرورة الوحدة العربية لرفع مستواه المعيشى وزيادة رفاهيته .

فقد هدت الجوانب الاقتصادية للوحدة صبحى عبد الحكيم الى اختيار موضوع التكامل الاقتصادى فى الوطن العربى ، ذلك أن تعميق قضية التكامل كقيل بأن يشعر العرب فى كل مكان بمصلحتهم الاقتصادية من اقامة وحدة عربية . وخاصة أن هناك بعض الخصائص العامة المشتركة لاقتصاديات الدول العربية على الرغم من وجود بعض الاختلافات التى تميز اقتصاد كل بلد عربى عن غيره من البلاد العربية . يقول صبحى عبد الحكيم :

« واولى هذه الخصائص أو السمات هو أنها اقتصاديات منتجة للواد الأولية ، قبل الرغم من اتجاه بعض الدول العربية نحو التصنيع ، وفي مقبمتها جمهورية مصر العربية ، فإنه يمكن القول بأن اقتصاديات الدول

العربية ما زالت تعتمد بدرجة كبيرة على الانتاج الزراعى والصناعات الاستخراجية ولاسيما استخراج البترول . ويزيد على ذلك أن بعض البلاد العربية يكاد يعتمد على انتاج محصول واحد أو عدد ضئيل من المحاصيل . ويرجع هذا الى ما أورته لها الاستعمار من تخلف وتوجيه اقتصادياتها لتكون مراكز لتوريد المواد الأولية اللازمة للصناعة فى الدول الرأسمالية الغربية » .

ثم يقسم صبحى عبد الحكيم الدول العربية من حيث نوع المواد الأولية التى تخصصت أو كادت تخصص فيها الى ثلاث مجموعات :

المجموعة الأولى يلعب القطاع الزراعى دورا رئيسيا فى هيكلها الاقتصادى وتضم مصر والسودان وسوريا والأردن وتونس والمغرب .

والمجموعة الثانية يجمع هيكلها الاقتصادى بين الزراعة وصناعة استخراج البترول ، مثل العراق والجزائر وسلطنة عمان .

والمجموعة الثالثة تكاد تعتمد فى دخلها القومى على صناعة استخراج البترول ، مثل المملكة العربية السعودية والكويت وأبو ظبى وقطر وليبيا .

أما السمة الثانية التى تتسم بها اقتصاديات الدول العربية فهى ضعف الصناعة وتخلفها . ويوضح صبحى عبد الحكيم أن ضعف هذا القطاع لايعلم أن يكون الوجه المقابل للسمة الأولى .

وبالرغم من الجهود المبذولة للاسراع بمعدلات النمو الصناعى فى كثير من الدول العربية فإن نصيب الصناعات التحويلية لايجاوز ١٠٪ من الناتج القومى فى معظمها . لذلك يصل نصيب الفرد من الدخل الصناعى فى الدول المتقدمة الى ثمانية عشر مثالا لنظيره فى البلاد العربية بصفة عامة . كما أن القطاع الصناعى فى أغلب الدول العربية لايتوسع إلا نسبيا ضئيلة من حجم القوى العاملة ، الأمر الذى يتحضر معه وصف أى منها بأنها دولة صناعية ، وذلك على الرغم من أن مقومات التكامل الصناعى متوافرة على الصعيد العربى .

أما السمة الثالثة التى تميز اقتصاديات الدول العربية فهى انخفاض الدخل القومى ومتوسط الدخل الفردى . ولا يستثنى من ذلك سوى الدول البترولية ، لكنها لا تضم من السكان سوى نسبة تقل عن عشر سكان الوطن العربى . لذلك يعد انخفاض الدخل القومى والفردى سمة عامة ومشتركة بين الأغلبية العظمى من الدول العربية ، نتيجة للتخصص

فى الإنتاج الزراعى ومتنّف القطاع الصناعى - ومن ثم انخفاض مستوى المعيشة ، وضائق السوق الداخلية بسبب ضعف القوة الشرائية ، وهبطت المخرجات اللازمة للتنمية الاقتصادية .

وقد انعكست هذه التسمات على التجارة الخارجية للدول العربية ، بحيث تحتل المواد الأولية من كز الصادرات فى صادرات الدول العربية ، ويشكل البترول وحدة نحو ٧٥٪ من اجمالى قيمة الصادرات ، ويأتى بعده القطن الخام الذى يشكل نحو ٦٪ من هذه القيمة . أما الواردات العربية فتشمل المنتجات الصناعية - وخاصة الاستهلاكية ، ثم المواد الغذائية . ويستأثر بتجارة الصادرات والواردات العربية دول أوروبا والولايات المتحدة واليابان ، وكلها دول متقدمة مما يؤدى الى استنزاف المورد الاقتصادية العربية لتدهور شروط التجارة الدولية لغير صالح الدول النامية التى تعاني موازين مدفوعات من الارتفاع المستمر فى المنتجات الصناعية ، فى حين لا يطرأ مثل هذا الارتفاع على أسعار المواد الأولية التى تشكل أغلب الصادرات العربية . وعلى الرغم من أن العرب زفوا أسعار البترول وضاعفوها عدة مرات فى أعقاب حرب أكتوبر ، فإن هذا الارتفاع سيقع على كاهلهم وعلى كاهل الدول النامية بصفة خاصة ، ذلك أن أى ارتفاع فى سعر البترول يقابله ارتفاع مضاعف فى سعر المنتجات الصناعية والمواد الغذائية التى تستوردها الدول النامية .

من هنا كانت ضرورة التكامل الاقتصادى العربى حتى يستطيع العالم العربى الوقوف على قدميه فى مواجهة هذه التحديات المصيرية والمتجددة . يكفى أن نعلم أن الانتاج الحيوانى فى الوطن العربى بوضعه الراهن يصل الى حد الكفاية . أما اذا وجهت العناية نحو تنمية الثروة الحيوانية ولاسيما فى السودان وأقطار المغرب العربى ، فإن الوطن العربى يستطيع أن يفرز الأسواق العالمية بلحومه والبانة ومنتجات البانة ، اذا أمكن تهدير النقل السريع المزود بأحدث سبل التبريد ، بالإضافة الى امكانات التوسع فى صناعة حفظ الأغذية أو المعلبات .

وإذا كان الوطن العربى بصفة عامة فى مركز يحسد عليه من حيث انتاج الغذاء وتدى كفايته لحاجات سكانه ، فإن كثيرا من البلاد العربية ما زالت تملك مساحات شاسعة من الأرض الصالحة للاستغلال الزراعى . وكنتركز معظم هذه الأراضي فى السودان والعراق والمغرب . وهى تمثل مصيدا هائلا للتوسع الزراعى والنهوض بالاقتصاد العربى عموما .

تهيأت لها وسائل الإصلاح والاستقلال بتوفير الأيدي العاملة والاستثمارات اللازمة لاستغلالها .

هذا من ناحية التكامل الزراعي والغذائي ، أما التكامل الصناعي فيحتاج الى المواد الخام ومصدر الطاقة ورأس المال واليد العاملة والبراية الفنية والسوق الاستهلاكية وشبكة النقل والمواصلات . وهذه المقومات مترابطة بحيث يكمل كل منها الآخر ، ولا يقوم الانتاج الصناعي الا اذا توافرت مجتمعة ، لأن غياب أى عامل من عوامل الانتاج الصناعى كقيل بهدم الانتاج كله من أساسه . ومن الواضح أن عوامل قيام الصناعة مجتمعة لا تتوفر في كثير من الأقطار العربية اذا نظرنا الى كل منها على حدة . أما اذا نظرنا الى الوطن العربى ككل ، فاننا نجد أن هذه العوامل جميعا تتوفر ولا ينقصها سوى التخطيط العلمى والتنفيذ الجاد .

على سبيل المثال لايفتقر الوطن العربى الى رؤوس الأموال اللازمة للتصنيع ، بل ان فائض رأس المال أصبح المشكلة الاقتصادية الأولى التى تواجه بعض الدول البترولية . ونعل رأس المال من بلد الى آخر داخل الوطن العربى أسهل بكثير من نقل أى عنصر من عناصر الانتاج الاقتصادى . وتوظيف رأس المال العربى فى مشروعات قومية داخل الوطن العربى من شأنه تحويل الاقتصاد العربى التقليدى الى هياكل اقتصادية متقدمة لا تعتمد على مجرد الأرضة الخيالية المودعة فى مصارف العالم الغربى .

وإذا كانت هناك بلاد عربية تشكو نقصا فى الأيدي العاملة اللازمة لقيام الصناعة وتنميتها مثل الدول العربية البترولية والسودان والعراق وسوريا ، فان هناك بلادا عربية أخرى - فى مقدمتها مصر - تستطيع أن تملأ هذه البلاد باحتياجاتها من القوى العاملة . كذلك يحتم على البلاد العربية التى تملك الكفايات والخبرات العلمية والصناعية أن تضمها فى خدمة البلاد العربية الأخرى ، وخاصة من أجل اعداد جيل جديد فى كل قطر عربى يستطيع أن يمارس الاشراف الفنى على المشروعات الصناعية .

أما الآن فالاقتصاد العربى يسير فى نموه سيرا عشوائيا ، وهو فى أشد الحاجة الى مخطط شامل واستراتيجية كاملة ، وخاصة فى هذه المرحلة التى يحاول فيها دخول ميدان التصنيع . ذلك أن الخطر كل الخطر يكمن فى اقامة التصنيع على رأس الكيانات العربية المجزأة وبذلك تفتتثر رؤوس الأموال فى مؤسسات صغيرة متناثرة مما يرفع تكاليف

الانتاج . كذلك فانه من الحاققة أن تتنافس الدول العربية في مجال الصناعة فيضيق مياهاها الاستهلاكي وينكمش انتاجها وتتهادى أمام المزاحمة الأجنبية القوية . ان الاقليمية الضيقة في مجال الصناعة لاتعنى سوى التمييز والضمور .

ولاشك أن العرب عندما يتتبعون تطور الأحداث الاقتصادية المعاصرة فانهم يلاحظون وجود اتجاه واضح قوى نحو التكتل والاندماج الاقتصادى بين كثير من دول العالم . ولاشك أن هذا الاتجاه الاقتصادى العالمى يمكن أن يصيب الاقتصاد العربى بأضرار بالغة اذا ظل مجزءا الى وحدات غير متكاملة مربوطة بأسواق خارجية ، وخاصة أن العرب تضرروا فى خطواتهم نحو تحقيق التكامل الاقتصادى ، وكسب مفاتيح الوحدة الاقتصادية ، وتقادى أضرار التمزق السياسى ، ومواجهة الأخطار الخارجية التى تواجه الاقتصاد العربى فى مجموعه .

ينبه محمد صبيح عبد الحكيم الى المأسى التى ستقع فى حياة الكيانات العربية المجزأة التى لاتستطيع أن تكفل لسكانها الرخاء الاقتصادى المستمر والتى تعجز عن أن يكون لها شأن يذكر فى الاقتصاد العالمى والسياسة الدولية . كما يحذر من الأخطار الاقتصادية والسياسية المحدقة بأممنا العربية ، والتى تحاول النيل منا وإعاقة مسيرتنا ونهضتنا . ثم يؤكد ان التكامل الاقتصادى العربى هو الانقاذ الوحيد للأمة العربية من كل هذه المخاطر والمحن ، وخاصة أننا نملك كل مقوماته : المواد الخام ومصادر الطاقة ورؤوس الأموال والأيدى العاملة والخبرة الفنية والسوق الاستهلاكية وشبكة النقل والمواصلات لذلك فاننا اذا لم ندرك أن الوحدة العربية ضرورة اقتصادية ، كما أنها ضرورة سياسية ، فاننا نكون كمن يخطئ لانتحاره ، ولايهمه اذا كان يفعل هذا بوعى أو بدون وعى ، ذلك أن المحصلة النهائية واحدة : الضياع والتمزق والتفتت والاندثار وسط عالم رهيب لايعترف الا بالكيانات الضخمة العملاقة .

٥٣ - عبد الله عبد الدايم (سوريا)

إقامَ عبد الله عبد الدايم مفهومه للقومية العربية على أساس علمي يضع الوضع الراهن بكل نكساته الخاصة في اعتباره بصرف النظر عن التعميمات النظرية والتجريدات الشاملة التي تحاول أن تجعل من القومية نمطا عاما يصلح لكل زمان ومكان . فالقومية في نظره كائن حي يخضع لكل الظروف الموضوعية والبيئية التي يخضع لها أي كائن حي لا يمكن تصويره بدون جنوره وخلفياته المتعددة . تبلور هذا المفهوم في كتبه عبد الله عبد الدايم التي أصدرها حول القومية مثل كتاب « دروب القومية العربية » ، ١٩٥٩ ، وكتاب « التربية القومية » ، ١٩٦٠ ، ثم كتاب « القومية والانسانية » .

يرفض عبد الله عبد الدايم المفهوم القومي كمسألة لها شمولها الانساني أو كمبدأ عقائدي لا يخضع للتجريب والمحاولة والخطأ . لذلك يقول :

« أول هذه المفاهيم الخاطئة مفهوم حمل وأتام ، وأنتج الكثير من الأخطاء . قوامه أن ننظر الى القومية نظرة مطلقة ان صح التعبير ، وأن نخيل أليتا أن مضمون الفكرة القومية لا بد وأن يكون واحدا ، أني ظهرت في العالم ، وأن ما ينطبق على احدها لا بد وأن ينطبق على الأخرى ، وأن ما تعرض له بعضها لزام على غيرها التعرض له » .

إن نظرة عبد الدايم العملية التجريبية الى القومية تجعله يؤمن بأن القوميات تختلف عن بعضها البعض اختلاف بصمات الأصابع طبقا

للظروف الزمانية والمكانية المتنوعة التي تمر بها ، بل ان القومية الواحدة
تمر بمراحل تطور متتابة مع مرور الزمن ، ذلك أن القومية مفهوم
ديناميكي مرن قادر على مواكبة الحياة ، أما اذا تحولت الى قالب استاتيكي
يحاول فرض نفسه على المتغيرات فان النتيجة الحتمية ستكون انزوالها
وتحجرها بعيدا عن منابع الحياة . لذلك يحرص عبد الدايم على أن هناك
قوميات لا قومية واحدة :

« والذي نحرص على أن نقوله في هذا المجال ، وعلى أن نؤكد
كرة بعد كرة أن هنالك قوميات لا قومية واحدة كما أن هنالك اشتراكات
لا اشتراكية واحدة . والبحث في مقومات القومية - بحرف كبير -
كشيء مطلق - بحث فاسد من أساسه . وهو مزلق يجر الى كثير من
الأخطاء ويوقع في كبار الأوهام » .

فمن الواضح أن طول المقارنة بالقوميات الأخرى يمكن أن يؤدي
الى التشبيه والتقليد الأعمى مما يفقد الفكر القومي أصالته القومية أساسا .
صحيح أن هناك مبادئ انسانية مشتركة بين البشر ، لكن هذا لا يمنع
أن تكون للقومية ملامحها الخاصة بها . بل ان القومية ذاتها تعنى كل
القضايا الانسانية والفكرية والمادية التي تخص قوم بأنفسهم ، ولذلك
فهى قضايا تختلف بطبيعتها عن أية قضايا تخص قوم آخرون برغم
أن القضايا كلها تقع تحت بند القومية بصيغة عامة . لذلك يؤكد
عبد الدايم أن القومية العربية لا يلزمها أو يضرها فى شيء ، بل لا يمتثل
فى كثير أو قليل - المقومات النظرية العامة للقومية ، والمفاهيم التي
اتخذتها القومية فى بلاد مختلفة ولدى مفكرين أو قادة مختلفين . قد
يمكن الاستفادة من هذه المقومات والمفاهيم بصفتها من الدروس الانسانية
والتجارب السابقة ، لكن الأصالة القومية تحتم أن يكون الفكر نابعا من
الظروف الخاصة للأمة . يقول عبد الدايم :

« فللقومية العربية ظروفها المبينة التي عليها وحدها بنية قوميته .
والنظرية القومية نظرية واقعية حية ، تستق مبادئها من حياة الأمة .
العربية ، كما تستق مبادئ كل قومية من حياة الأمة التي تظهر فيها » .

لكن الأصالة القومية - عند عبد الدايم - لاتعنى الانفلاق على الذات ،
والنفضى المقيم بالماضى ، واجترار الأفكار والأرقام نفسها ، بل تعنى
مركبا معقدا من الأصالة والمعاصرة حتى لا يصيب القومية العربية المآخذ
والطاعن والتألب التي تعرضت لها قوميات أخرى . ان استيعاب دروس

التاريخ - مثلا - يمكن أن يجنب القومية العربية جميع المثالب والمخاطر التي تساق ضد القومية من أنها عنوانية استعمارية ، أو استعملائية عرقية ، وما هو من هذا القبيل . فهذه كلها حركات انحرفت بعيدا عن المفهوم الانساني للقومية ، وضربت على أوتار العظمة العرقية بهدف فرض نفسها على الشعوب والأمم الأخرى .

لكن من يقرأ التاريخ الحضارى الطويل للعرب يدرك بسهولة أن القومية العربية لا يمكن أن تكون عنوانية استعمارية أو استعملائية عرقية . بل كانت - ولا تزال - قومية عمرانية حضارية تحمل فى طياتها كل عناصر المساواة والاستقرار والبناء والتشييد وغير ذلك من المبادئ الانسانية . وهذا يؤكد نظرية عبد الدايم فى اختلاف القوميات اختلاف خصائص الأصابع ، فهناك قوميات تحمل فى طياتها بنور العدوان الاستعماري والاستعلاء العرقى نتيجة للظروف التاريخية والحضارية الخاصة التى مرت بها ، وهناك قوميات تنطوى على عناصر مناقضة لذلك تماما ، كالقومية العربية مثلا . لذلك يستشهد عبد الدايم فى كتابه « القومية والانسانية » بقول المستشرق الفرنسى ماسينون :

« ان البحث الدولى للغة العربية عامل أساسى فى اشاعة السلام بين الأمم فى المستقبل ، ولقد كانت هذه اللغة فى نظر كثير من المسيحيين الفرنسيين - وأنا منهم - وما تزال ، لغة الحرية العليا ، ووحى الحب ، والرغبة التى تطلب الى الله - من خلال الدموع - أن يكشف عن وجهه الكريم » .

فاذا كانت اللغة العربية مرتبطة - فى مفهوم مستشرق فرنسى - بالسلام والحرية والحب والايمان ، فلا شك فى أن تنطوى القومية العربية على القيم الانسانية والروحية ذاتها يحكم أن اللغة من القوميات الأولى والاساسية للقومية . وهذا يمنح القومية العربية خصوصيتها ومناعتها ضد كل المآخذ والمثالب والمخاطر التى قد تمتد بعض القوميات الأخرى وخاصة أن هذه العناصر السلبية تبينها قوميات جعلت منها عقائد قومية لها . لكن المفهوم الانساني للقومية يمنع أية قومية من أن تمتد على القوميات الأخرى ، بمعنى أنه يجب ألا تتعارض قومية ما مع قومية أخرى . بل يمكن القول بأن القومية التى تصبح عنوانية استعمارية أو استعملائية عرقية تنتفى عنها صفة القومية أساسا ، وتتحول الى حركة عنوانية استعملائية تهدف الى قمع الأمم الأخرى .

ان وجود حركات قومية معينة في العالَم ، قد تعيشت بمفومات الأمة والقومية ، من أجل مصالح وأهداف وغايات. تهدف إليها ، فتصطنع نظريات تخدع أغراضها - كما فعلت النازية في أوروبا ، والسنورية القومية في الوطن العربي - هذه الحركات التي تدعى القومية هي ضمن الفلسفات والنظريات الخاطئة التي عرفها التاريخ ، لكن هذا لا ينفي أن تكون ثمة نظرية قومية تعبر عن جوهر الروح القومي ، وتنطوي على فلسفة قومية لا تخضع في كليتها للمحاولة والخطأ طالما أنها نظرية حياة جدلية غير تجريدية ، وغير غيبية ، وعت تاريخ الانسان في نشوئه ونموه وتطوره ، ووعت العوامل المختلفة التي تكمن وراء الحقيقة التاريخية الموضوعية من وجود أم لا أمة واحدة في العالم ، ووجود قوميات لا قومية واحدة في العالم . ذلك أن المبدأ القومي على المستوى العقائدي ، مبدأ لا بد أن يكون متسقاً وشاملاً من الناحية الانسانية ، لكن شموله يتحدد في التطبيق الحي بحدود الأمة وظروفها وواقعها وتراثها ، بل وتعاد صياغته طبقاً للمراحل التاريخية المرتبطة بالأمة .

وإذا كانت القومية العربية تؤمن بالأمة العربية المتميزة بلهتها ، وتاريخها ، وثقافتها ، وخصائصها النفسية والاجتماعية الأساسية الأخرى ، فإنها تؤمن بأن العرب جزء من هذا العالم ، وأن خيرهم يكن في التعاون مع شقوب هذه الدنيا كلها على أساس من الاحترام والتفهم المتبادلين ، فهي ليست انعزالية على الإطلاق بحكم أنها قومية مستنيرة متحضرة تعمل من أجل المثل الانسانية الرفيعة . من هنا كان افتتاح العالم العربي على الملايين العديدة المنتشرة في كل من آسيا وأفريقيا بحكم الموقع العربي الاستراتيجي في كل من القارتين . فقد ساهم العرب في تحرير هذه الملايين في الداخل والخارج ، وعملوا على رفع مستواها المادي والأدبي والروحي ، وإقامة كيان عام مشترك لها يحقق لكل فرد من أفرادها الكرامة الانسانية .

هنا تكمن أهمية الملامح الخاصة التي أكدها عبد الله عبد الكريم في مفهومه للقومية العربية . ذلك أن ايمان قوميتنا بالانسانية لا يعني على الإطلاق ايمانها بالعروة للمالية التي تدب بها الشيوعية وتدعولها . ان في دعوى الشيوعيين للحكومة العالمية تجاهل لحقائق التاريخ ، ذلك أن العالم كان بالأفئس ، وهو اليوم ، وأغلب الظن أنه سيبقى غداً ، مقسماً على أم لها خصائصها ومميزاتها . ولكل منها طابعها ومصلحتها . لذلك يؤمن القوميون العرب بالتعاون الجدي مع بقية العالم على أسس انسانية من

التسليم بواقع القوميات المختلفة ، واحترام لها ولكياناتها • فهذه النظرة أكثر عملية وأجدي على العالم من النظر الى كل سكان العالم على أنهم طبقتان : طبقة العمال الكادحين المضطهدين، وطبقة الرأسماليين المستغلين، وأن الصراع بينهما حتى بل وقائم بالفعل • وإذا كان القومية العربية تؤمن بالتعايش السلمي بين جميع القوميات ، فإن الشيوعية العالمية تهدف الى الصراع الطبقي من أجل تحقيق أهدافها • ولهذا فانه ليس من مصلحة القومية العربية أن تواجه التحديات الكبرى التي تهدد كيائها وهي تعتمد على أمة منقسمة على نفسها على أساس طبقي يمهّد آخر الأمر لقيام استعمار جديد في ديارها •

٥٤ - أحمد عزت عبد الكريم (مصر)

كان أحمد عزت عبد الكريم من أوائل المؤرخين المصريين الذين واهتوا كل إمكانياتهم العلمية - سولا على شكل محاضرات جامعية أو دراسات أكاديمية - فى خدمة التاريخ للعالم العربى . فقد أدخل المقررات الخاصة بالتاريخ العربى الحديث فى جامعاتنا ، وقام بتدريسها والتأليف فيها مما جعل المكتبة العربية تحفل بطائفة من الرسائل العلمية والكتب المدرسية التى غطت تاريخ العالم العربى . وكان من أهم إنجازاته القوية أنه أوضح للعالم العربى أن دراسة التاريخ المتناسى لا تكفى ، ولذلك قرر مادتى « التاريخ الاقتصادى » و « التاريخ الاجتماعى » . ذلك أن المنهج العلمى الجديد لدراسة التاريخ يختم بالتزاوج بين السياسة والاقتصاد والاجتماع . بل إن هنالك من الباحثين من يرى فى الاقتصاد محركا أساسيا لكل تيارات السياسة والاجتماع . فلم يعد الاقتصاد فى خدمة السياسة كما كان من قبل . وهذه القضية تهم العرب بالدرجة الأولى نظرا لقوتهم الاقتصادية الهائلة وثرواتهم الطبيعية الضخمة ، بحيث يمكنهم بسهولة أن يتحولوا إلى قوة سياسية لها وزن يحسب حسابها عند أقطاب القوى العظمى فى عالم اليوم ، بشرط أن يتركوا خلفاتهم التقليدية خلف ظهورهم ويوجهوا صفوفهم داخل كيان قومى متناسك . وهذا الشرط ضرورى والا تحولت قوة العرب الاقتصادية من نعمة إلى نقمة عليهم .

وينمى عزت عبد الكريم على العرب اتخاذهم التاريخ وسيلة للموعظة والامتناع مما يؤدى إلى التفتى بأمجاد الماضى والتمسك بها دون القيام بعمل إيجابى مثمر لتحقيقها من جديد على مستوى العصر الذى يعيشونه بالفعل . وقد يكون التاريخ ذاخرا - فى بعض الأحيان - بالحكم والمظلات

والعبر ، لكنها لا تخرج عن حدود الدروس النظرية التي قد لا يمكن تطبيقها
من جديد . ذلك أن ظروف الحياة دائما في تحول وتغيير مستمرين .
وما قد يصلح لزمان ، قد لا يصلح لزمان آخر .

هنا تكمن المهمة القومية الملقة على عاتق المؤرخ العربي الحديث .
والتي تؤكد ان التاريخ ليس مجرد سرد للأحداث محسب ، بل ينبغي
أن يقوم كذلك على التحليل والتعليل والربط ، ثم استنباط فلسفته التي
تساعد صناع التاريخ على استشراف آفاق المستقبل بحيث يخطون
خطواتهم في الاتجاه القومي الصحيح ويرى عبد الكريم - تبعا لهذا - أن
الحكم على أحداث التاريخ هو من صلاحية من يكتبون التاريخ وليس من
صلاحية من يصنعونه . ذلك أن الذي يعيش وسط الأحداث وفوق قسمها
ليشارك في صنعها وتوجيهها ليس عنده الوقت الكافي للحكم على الأحداث
التي تستغرقه بالفعل . أما المؤرخ فيستطيع أن ينظر الى حركة الأحداث
من بعيد وعلى أساس موضوعي لأنه ليس طرفا فيها ، وبذلك يساعد
صانع التاريخ على تلمس ملامح المستقبل . لكن يجب ألا يقيب عن البنا
ضرورة رجوع المؤرخ الى ما يكتبه صانع الحدث التاريخي ، خاصة اذا كان
من عشاق دراسة التاريخ وتسجيله .

ويطالب عبد الكريم المؤرخين العرب في مجال التطبيق بالتوفيق
بين الأصالة القومية المتمثلة في التاريخ ، والتحديث المطلوب من أجل
المستقبل . فلقد أصبح التاريخ دراسة للمستقبل قبل أن يكون تحليلا
للماضي . فقد انتهى الماضي بخيره وشره ولم يعد يهنا منه سوى آثاره
المتدثرة في الحاضر ، أما المستقبل فيجب أن يكون شغلنا الشاغل لأن
حياتنا كلها تقع فيه . والتاريخ مهما كان زاخرا بالمفاجآت على المستوى
الظاهري ، إلا أنه لا يعرف المفاجئة ولا يتنكر للماضي ، وإنما يهدف الى
تنقية الماضي القومي من كل السلبيات التي اعتورته حتى يكتسب
المستقبل دفعات متجددة ، أما التفتي بالأمجاد أو البكاء على الأطلال فمن
شأنه طمس معالم الطريق نحو المستقبل . ولذلك يجب أن يتحل المؤرخون
العرب بالتحليل الموضوعي ، والتعليل العلمي ، والربط المنطقي بحيث
يقفون موقفا وسطا بين الذين يتعصبون للماضي ويتعبدون في محرابه ،
وبين الذين يرفضون الماضي وكأنه لم يكن .

وليس هذا بالأمر الجديد على العرب . فقد عرفت أجيالهم المتتابعة
كيف تحافظ على أصولها الحضارية الراسخة مع تطعيمها وتطويرها
وتتميمها بحيث تسير ظروف العالم التغير والمتجدد . ولذلك لا يشك

عزت عبد الكريم في قلعة العرب بمصرين - اذ خلعت النية - على
 الميثاق في عصر النهضة مع استيقاظ شعورهم في التراب العربي القوي .
 ايد جل المعادلة الصعبة التي تنص على الجمع بين الأصالة والمعاصرة .
 ومن الخطأ ان تصور ان حركة التنوير التي بدأت في العالم العربي في
 النصف الثاني من القرن الماضي كانت نتيجة لبداية انفتاح العرب على
 الحضارة العالمية المعاصرة . قد يكون هذا الانفتاح أحد الأسباب
 الرئيسية في مرحلة التنوير العربي ، لكن الروح الحضاري الأصيل
 الذي يمتلكه العرب منذ مطالع تاريخهم الحضاري ، هو الذي جعل من
 الانفتاح حركة ايجابية مثمرة ظهرت آثارها واضحة على صفحات تاريخنا
 المعاصر وبسرعة لم تكن متوقعة . وكان يمكن أن يقتصر الأمر على مجرد
 التقليد الأعمى والاكتماء بالقصور والمظاهر . لكن من يقارن بين وضع
 العالم العربي منذ قرن مضى ووضعنا الآن يكتشف مدى التحديث الذي طرأ
 عليه ورغم أن قرنا في حياة أمة عريقة كالأمة العربية لا يند فترة طويلة
 يمكن أن تحدث فيها كل هذه التطورات والمتغيرات . هذا ما يؤكد التاريخ
 على الرغم من كل المتناقضات والصراعات والتمزقات التي تنتاب العالم
 العربي من حين لآخر . لكن يجب ألا ننسى أن هسلنا العالم عاش
 خمسة قرون من الظلم والظلام تحت نير الامبراطورية العثمانية ، وعندما
 تآكلت من تلقاء نفسها وبفعل القوى الاستعمارية الجديدة وقع العالم
 العربي في يران هذه القوى لمدة تقرب من قرن آخر .

ومع كل هذه المحن والمواقف والاحباط ظلت الأمة العربية محتفظة
 بجوهرها الحضاري الأصيل : بل ان أية قومية أخرى صايدت ما صادفته
 القومية العربية ، فانه من المشكوك فيه أن تصمد مثلما صمدت القومية
 العربية . ويكفي أن تقول ان هناك من القوميات من يصطنعها اصطناعا
 ويدافع عنها فكرا وسلوكا ، في حين تبسلو القومية العربية ظاهرة
 طبيعية تماما ولا تجد من يحارب من اجلها بقدر ما تجد من يحاربها سواء
 من أعدائها أو من أبنائها . ومع ذلك فهي مستمرة وموجودة بطريقة
 أو بأخرى .

وفي كل الدراسات التاريخية التي قمها عزت عبد الكريم كان
 العلاقة العضوية بين مصر والأمة العربية واضحة تماما من خلال الأدلة
 والأشواهد العلية والأبحاث التاريخية التي لا تقبل الجدل والسفسطة .
 يضع هذا في دراسته المستقبصة عن : العلاقات بين الشرق العربي وأوروبا
 بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر ، اثني ثنائون فيها بالتفصيل .

خصائص الموقع الجغرافي للشرق العربي وأثره التاريخي ، وعلاقات العرب بالروم وشعوب أوروبا الغربية في العصور الوسطى ، ثم مزخلة الحروب الصليبية وغزوات المغول ، والنهضة الأوروبية التي أدت إلى تفوق الغرب ، ثم غزوات البرغال والأستيان ، وتحول طرق التجارة ، وبعد ذلك دخول العالم العربي مرحلة الفتوح العثمانية التي أدت إلى تحديد العلاقات بين العرب وأوروبا في نطاق السيادة العثمانية ، وانعكس هذا بتطبيع الحال على العلاقات التجارية والعلاقات السياسية . كذلك يحلل عزت عبد الكريم الدور الذي لعبته فرنسا والموارنة بصفة خاصة في المجال الثقافي ، وأثر الطباعة العربية في أوروبا وفي الشرق العربي ، ثم جمود العلاقات الأوروبية العربية وأثار ذلك الجمود .

وفي ظل هذه العلاقات بين العالم العربي وأوروبا بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر كان العرب خاسرين . ذلك أن أوروبا كانت تعمل على تقوية نفسها ، معتمدة في ذلك على الوسائل الفنية والتكنولوجية الحديثة ، منذ بدأ عصر النهضة أو الأحياء وعمت النهضة مختلف المرافق عند الشعوب الأوروبية الغربية ، في الفكر والأدب والعلم والصناعة وأداة الحرب وتنظيم الحكومة . . . الخ . وكانت طبيعة العلاقات القائمة بين العرب والغرب - في تلك الفترة - تحول دون وقوف العرب على حقيقة الأوضاع في العالم الغربي ، وأفادتهم من ثمرات النهضة الأوروبية هذه وخاصة في الناحية التكنولوجية وهكذا سارت أوضاع العالم العربي بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر على وتيرة واحدة ، في الفكر والاجتماع والاقتصاد وأداة الحرب والإدارة لا تكاد تستبين فيها نقوءا . ويشبه عبد الكريم هذا الوضع بالشجرة التي تعيش على مقوماتها الأصلية وحدها دون أن تلقحها عناصر جديدة ، فلا تكاد تثمر - على طول المدى - إلا ثمرا ضعيفا ، حتى إذا لقحت بعناصر غريبة حاجت وأخضلت وأينعت ثمرا جديدا .

أما الغرب - في هذه الفترة - فكان دائم التغيير والتبدل في أوضاعه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية ، كان من نتيجته أن أصبحت له عناصر القوة التي سيستغلها في القرن التاسع عشر للسيطرة على العالم . ومع ظهور أطماع الغرب في المنطقة العربية بدأت العلاقات بين العرب والغرب تسير على أسس جديدة . . . فتح تخلف العرب تحت نير الحكم العثماني وجهلهم المطلق بحقيقة الأوضاع الحضارية التقدمية التي يفتتها أوروبا ، كلفه التفوق واضحا في جانب الغرب ، واختل

ميزان التعامل بين الجانبين . لكن القرب في علاقاته بالشرق في هذه الفترة كان يعتبر نفسه مع مواجهة مع الأتراك العثمانيين ، أما العروبة فكانت عديدة الأثر في تشكيل السياسة الأوروبية . ولا غرو في ذلك ، إذ إن قادة العرب أنفسهم كانوا فخورين بتبنيهم للخلافة العثمانية ، بل إن كفاح زعيم مثل مصطفى كامل في مصر كان منصبا على تحرير مصر من الاستعمار البريطاني وإعادةتها إلى فلك الخلافة العثمانية .

ومع ذلك أدرك رجال السياسة وأهل الأدب في أوروبا القرن التاسع عشر حقيقة الجذور العربية الأصيلة الكامنة تحت ضغوط الامبراطورية العثمانية ، ومن هنا بدأ الحديث عن العرب والعروبة وعن امكان توجيه السياسة الأوروبية لبحث مسائل الشرق الأدنى على أساس جديد . وكان هذا المفهوم الجديد من الانتشار بحيث تكلم عنه الشاعر الفرنسي لامارتين . الا أنه يمكن القول بأن هذا التوجيه للسياسة الأوروبية لم يكتمل ويتبلور ويمطى ثماره الا في الحرب العالمية الأولى حينما استخدم الغرب « العروبة » كوسيلة لهدم الامبراطورية العثمانية وترتيب الشرق الأدنى على أساس « قومي » جديد في كنف النفوذ الغربي . ولم يكن الغرب يدرك في تلك الفترة أن العروبة سلاح ذو حدين يمكن أن يستخيمه أبناءها بضمالية أكثر من استخدام أعدائها له ، وأن إطلاق العروبة من قممها قد ينهى السيطرة العثمانية — وقد حدث هذا بالفعل — لكنه يمكن أن ينهى السيطرة الاستعمارية الغربية — وقد حدث هذا بالفعل أيضا . ففي نظر العرب الرواد لا يوجد فرق بين الحكم العثماني والاستعمار الأوروبي .

هذا من ناحية تركيز عزت عبد الكريم على كفاح الأمة العربية وصراعها المرير ضد قوات القهر والظلم والاستعمار ، أما من ناحية تركيزه على كفاح مصر بصفتها قلب الأمة العربية فانه يوضح في دراسة بعنوان « مصر » نشرت ضمن مجلد « دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة » أصدرته الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، يوضح ويحلل أسباب عجز النظام العثماني المملوكي ، وتشتت السلطان ، وهدم النظام القديم ، ثم رسالة مصر في القرن التاسع عشر وما بعده ، ومقررات النهضة التي وقعت في طريق بناء الدولة الحديثة . ومع ذلك أصر المصريون على بناء الدولة المصرية وضربوا بذلك المثل الرائد لسائر أقطار الأمة العربية . كذلك قاموا بتطوير الاقتصاد المصري ، وتدعيم النهضة السياسية ، وتشجيع النهضة العلمية . ثم يعالج عزت عبد الكريم تسوية

١٨٤٠ - ١٨٤١ وأثرها في مستقبل مصر السياسي ، وجهود مصر لتجنب غزو النيل النفوذ الأجنبي . تلك الجهود التي توجت بشورة يوليو ١٩٥٢ التي أصبحت رائدة الثورات العربية كلها في النصف الثاني من القرن الحالي .

تؤيد ربيع عزت عبد الكريم استرجار فكرة القومية العربية بمفهومها الحديث : إلى فلسفة العثمانيين في حكم الولايات التابعة لهم حتى القرن التاسع عشر . ومنها مصر . وهذه الفلسفة تجسّد الدولة تتخفف بقدر ما تستطيع من أعباء الحكم المباشر ، فتترك الرعية يدرون شئونهم بأنفسهم طالما ظلوا على ولائهم لها . والدولة قائمة بهيئة نديم السلطان تجزئ في مصر ، وبإسمه تنفذ الأحكام في مصر وتجرى الحدود . وإلى خواتمه في التسليطية تحل الجبايات في كل عام . وقد وفي هذا الأسلوب في الحكم للمصريين - منتظمين في طوائف وهيئات - قدرا كبيرا من الحرية وحفظ لهم المقومات الأساسية التي قامت عليها قوميتهم من لغة وثقافة عريضة . وهكذا عاش المصريون تحت الحكم العثماني ثلاثة قرون ، بقي في خلالها بناء القومية العربية سليما ، حتى كان القرن التاسع عشر . فظهرت ملامح هذه القومية واضحة كل الوضوح وكانت من أقوى دوافع النهضة العربية الحديثة التي بدأت في عهد محمد علي عندما أرسلت الحكومة عددا من الطلاب الأزهريين لإكمال دراستهم في فرنسا ، ومن بين هؤلاء المفكر المصري الكبير رفاعة رافع الطهطاوي الذي جمع بين الثقافتين العربية والأوروبية ، وعمل على أن يطبع تلاميذه في مدرسة الألسن بهذا الطابع ، وكون منهم قلم الترجمة بأقسامه الثلاثة : قسم العلوم الطبية وقسم العلوم الرياضية والطبيعية ، وقسم الاجتماعيات ، وقد توفروا على ترجمة عدد كبير من الكتب من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية ، وقامت مطبعة بولاق بطبعها ونشرها .

وهكذا عادت الصلة فانتقلت بين اللغة العربية والعلوم التطبيقية ، وأثبتت اللغة العربية قدرتها على التعبير عن مطالب العلم الحديث . كما انصبت الصلة بين الثقافتين العربية والأوروبية ، وأصبحت الثقافة العربية قوية الأثر في تفكير المصريين وحياتهم الاجتماعية ، وهو أثر اضطررت لتوا بطول القرن التاسع عشر وما بعده . وبذلك نستطيع القول بأنه على الرغم من كل المعوقات والصعاب التي خاضتها مصر من أجل التحرر والتعبير ، لم تنسى هويتها الأصيلة ممثلة في ثقافتها العربية التي جعلت مشاغلها وهاجستها على تراثها في أشد اليهود اطلاعا وقهرا . ومن هنا كانت كل صفحة من صفحات تاريخها الحديث عبارة عن ريادة متجددة في كل مجال من المجالات القومية للأمة العربية بأسرها .

٥٥ - جمال عبد الناصر (مصر)

يحتل جمال عبد الناصر مكانة فريدة في تاريخ الفكر القومي العربي بصفه عامة وفي انطلاقة الحديثة بصفة خاصة . فقد جمع بين الفكر الاستراتيجي الشامل والعميق على المستوى النظري ، وبين القيادة القومية والزعامة الأسطورية على المستوى العملي . أي أنه كان قادرا على تحويل الأفكار والاتجاهات التي ينادى بها الى واقع مادي ملموس اعتمادا على شعبيته الكاسحة في كل الأقطار العربية . ويكفي أن نذكر - على سبيل المثال - الوحدة الشهيرة التي قامت بين مصر وسوريا عام ١٩٥٨ ورغم كل السلبات التي اعتورت هذه التجربة الرائدة والفريدة في التاريخ الحديث للأمة العربية ، وبرغم كل الضغوط والتحدييات التي واجهتها والتي أدت بها الى الانفصال في سبتمبر ١٩٦١ .

وهذه المكانة الفريدة التي يشتمع بها عبد الناصر ترجع الى اصراره على عدم التخلي عن مبادئه القومية مهما كانت التبعات الواقعة أو المحتملة ذلك أنه يعتقد أن مثل هذا التخلي لابد أن يؤدي الى كوارث قد تدمر الأمة العربية كلها على المدى الطويل ، في حين أن التبعات العابرة في حياة الأمم والشعوب شيء طبيعي ومتوقع ، وهي تشكل أهم العلامات البارزة في تاريخ البشرية على مر عصورها . ومن هنا قبل عبد الناصر مواجهة كل التحديات دون التزحزح فيه أنملة عن مبادئه القومية والاستراتيجية لأن الخطوات العابرة لم تكن تستغرقه وتمنعه من استشراف أفاق المستقبل وكانت النتيجة أن القومية العربية برزت لأول مرة في تاريخها بقوة مؤثرة في مصير العالم الماصر كله . فلم تعد مجرد شعار جميل لمحم به بل أصبحت طاقة محرّكة لشعوب الأمة العربية كلها من المحيط الى الخليج . وتأكدت هذه الحقيقة عمليا عند وقوع عدوان ١٩٥٦ على مصر حين احتشدت

الأمة العربية كلها صفاء واحدا خلف مصر على الرغم من أن أجزاء كثيرة منها كانت لا تزال تعاني من نير الاستعمار والاحتلال . ولذلك قال جمال عبد الناصر في خطاب له في بورسعيد يوم ٢٣ ديسمبر ١٩٥٧ ، أي في أول عيد للنصر :

« انتصرت القومية العربية ، وكانت بورسعيد أول تجربة في معركة تدخلها القومية العربية ، واشترك العرب كلهم في معركة بورسعيد . في كل مكان كان العرب يتأدون للقتال ، وفي كل مكان كان العرب يهددون مصالح المتدينين ومصالح المستعمرين . اتسع ميدان القتال فأصبح ليس بورسعيد فقط ، ولكن أصبح ميدان القتال : البلاد العربية كلها . لم يكن المساركون الانجليز في بورسعيد وحدهم مهدين بالفدائيين وبحرب المصائب في داخل بورسعيد ، ولكن أصبحت مصالح الاستعمار كلها مهددة في كل مكان في الوطن العربي ، فانصرت القومية العربية وكانت معركة بورسعيد أول انتصار حقيقي للقومية العربية » .

هذا على المستوى العمل ، أما من الناحية الفكرية النظرية فقد نادى عبد الناصر بالقومية العربية منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وجاء كتابه « فلسفة الثورة » تقنيا لها كمنهج سياسي واقتصادي وتقاسفي للعرب أجمعين . فلي الرغم من أن ثورة ٢٣ يوليو تفجرت في مصر ، فانها لم تكن لمصر وحدها ، وإنما كانت بحكم وحدة المصير العربي ، للأمة العربية كلها . ولذلك كان دستور ١٦ يناير سنة ١٩٥٦ أول دستور مصري مصر على عروبة مصر ، وأعتبرها جزءا من الأمة العربية في حين نص دستور ١٩٢٣ على أن مصر أمة بذاتها فأيد انتمائها . فقد أزالته ثورة يوليو أي تناقض بين الوطنية والقومية ، وأكد عبد الناصر في كل مناسبة قومية إيمانه الذي لا يتزعزع بالقومية العربية وضرورة الوحدة العربية . ولذلك جاء في مقدمة دستور ١٩٥٦ :

« نحن الشعب المصري الذي يعيش بوجوده متفاعلا في الكيان العربي الكبير ، ويقدر مسئولياته والتزاماته حيال النضال العربي المشترك ، لمزة الأمة العربية ومجدها قرر في أول مواده : أن مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة وهي جمهورية ديمقراطية ، والشعب المصري جزء من الأمة العربية » .

وفي خطاب عبد الناصر في ١٦ يناير ١٩٥٦ أكد أهمية هذا النص في الدستور حين قال :

« نحن اليوم حينما نعلن أننا جزء من الكيان العربي ، نعلن هذا : من أجل مصلحتنا ومن أجل مصلحة العالم العربي كله . لقد حاولوا أن يبتعدوا وحاولوا أن يضللونا وكانوا يقولون لنا « ما لكم ومال العرب » ، ولكننا اليوم وقد تنبهنا لن نخدع أبدا . ان الكيان العربي يمتد من المحيط الأطلسي الى الخليج العربي . كلنا شعب واحد شعب عربي واحد . نكافح جميعا متحدين متكاتفين من أجل حقنا في الحرية والحياة . نكافح جميعا ضد الاستعمار . لن تقطع أوصالنا مرة أخرى واليوم نعلن عروبتنا الحقيقية ونعلن تماسكنا مع العرب جميعا حتى لا يتكرر ماض » .

ولقد كان اعلان هذا الدستور مصحوبا بالقوانين العملية تؤكد الخط العربي الذي انتهجته الثورة ، من محاولة لتوحيد الثقافة العربية في كل الوطن العربي وعقد المواثيق الثنائية العسكرية . وكان هذا نتيجة طبيعية لقيام ثورة يوليو ١٩٥٢ التي جعلت من القومية العربية فلسفة حضارية شاملة ، بعد أن كانت قبلها ، مجرد حركة ذات طابع سياسي محدد تستهدف في أغلب الأحوال استخلاص الحريات للشعوب العربية المحلية، وتنبثق عن ارادة وفكر جماعة من السياسيين وصفوة من الكتاب والمثقفين، وقد تهاذن الاستعمار أحيانا في مقابل الحصول على بعض التحرر السياسي وتلوح في أفقها بين الحين والآخر مشاريع طاعها الوحدة العربية ، وباطنها وحقيقتها سيطرة الاستعمار - متخفيا وراءها - على مقدرات الأمة العربية والتحكم في أرضها وشعبها وثرواتها كما حدث - على سبيل المثال - في مشروع سوريا الكبرى .

لكن بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ وبروز زعامة عبد الناصر التاريخية ، تحولت الحركة السياسية المحدودة للقومية العربية الى تيار فكري وثقافي وحضاري جارف ، وتبلورت في نظريات منهجية وعقائدية واضحة الأهداف الاستراتيجية ، معروفة الأبعاد التكتيكية ، أي أصبحت فلسفة سياسية ، وثقافية ، واجتماعية ، واقتصادية ، تخطت كل المواجه المقتحلة الى آفاق قومية تفتحت عيون العرب عليها لأول مرة في تاريخهم الحديث . ومن ثم أصبحت مصر قاعدة كل الكفاح العربي نتيجة لقيام الحكم فيها على أساس قومي خالص . وفي هذا يقول عبد الناصر في تصريح له لأحد الصحفيين الأجانب في مايو ١٩٥٩ :

« أن مصر كما ترى ، كانت خارج الكفاح العربي ، وبعد الثورة كما اكتشفت مصر نفسها ومكانها ، كان يتعين عليها أن تعود الى قلب الكفاح العربي ، ثم دفعتنا ظروف موضوعية وقوى تاريخية الى أن نصبح

في مركز رئيسي ، فلم يمه في وسعنا أن نفعل غير ما نفعل الآن . لقد أصبحت القاهرة قاعدة كل الكفاح العربي وأعصمته من عمان إلى الجزائر . »

وفي كتابه « فلسفة الثورة » أكد عبد الناصر أن مصر من الجناحين الغربيين الأفريقيين والآسيويين ، بمثابة القلب من الجسم ، وتتصل حدودها بحدود شقيقاتها ، ومن ثم تأثرت وتأثرت حتما بما يجري في المنطقة كلها من أحداث ، فهي واقعا وحتميا ومصبويا من صميم العائلة العربية ، كما حذر عبد الناصر من أن ننظر إلى خريطة العالم نظرة بلهاء لا ندرك بها مكاننا على هذه الخريطة ودورنا بحكم هذا المكان . فنحن لا يمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا ، وأن هذه الدائرة متنا ونحن عنها ، امتزج تاريخنا بتاريخها وارتبطت مصالحنا بمصالحها ، حقيقة وقولا وليس مجرد كلام . فمن الناحية التاريخية يرى عبد الناصر في « فلسفة الثورة » أن مصر هي التي احتضنت التراث العربي والإسلامي ، ورسمت جفوره على مر العصور ، « وليس عبثا أن الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامي الذي أغار عليه المغول الذين إكتسحوا عواصم الإسلام القديمة ، تراجع إلى مصر وأوى إليها ، فحمته مصر وأقعدته ، عندما ردت غزو المغول على أعقابها في عين جالوت » .

وكان المنظور السياسي للقومية العربية قد جسده عبد الناصر بشرطين يرتبطان مما أشد الارتباط وهما : التحرر ، والوحدة . تحرر الوطن العربي من كل سيطرة أجنبية ، وتوحيد الوطن العربي في كفاحه وأهدافه . فالقومية العربية كمنهج يقضي بالاستقلال التام عن أي نفوذ أجنبي ، كذلك فإن شعوب المنطقة لا تستطيع أن تحمي حياتها وأمالها ضد مطامع القوى الكبرى إلا إذا توحده كفاحها . فكان هدف عبد الناصر أن يقوم التضامن العربي ويتوحد الكفاح العربي لأن المصير العربي واحد ، والقدر المكتوب للعرب واحد . وإذا كان تحرير الوجود العربي من كل أشكال السيطرة الخارجية يعني القوة والحياة ، فإن التلازم بين القوة والوحدة ، كان أبرز معالم تاريخ الأمة العربية ولذلك يقول عبد الناصر : « ما من مرة توافرت القوة ، إلا كانت الوحدة نتيجة طبيعية لها » .

وفي ٧ نوفمبر ١٩٥٩ أوضح عبد الناصر أن القومية العربية في إيمانها بالتحرر والوحدة والبناء الحضاري إنما تعني حقائق التاريخ ، فعندما اتحدت الأمة العربية استطاعت دائما أن تواجه العدوان وأن ترد : « واجهت متحدة العدوان الصليبي وودته على أعقابها ، واجهت متحدة غزو النتر وكسرت موجة البربرية التي أوشكت أن تكتسح المدينة

الإسلامية ، واجهت متحدة كل الممارات الاستعمارية واستطاعت ان تلقى
عن كاهلها يد الاستثمار وان تطرد جيوش احتلاله . واجهته كل شعوبه
خلدجي واخبطته . وحين تخلت الشعوب العربية عن اتحادها . وقعت
فريسة سهلة للسيطرة . ومعنى ذلك بوضوح انه من اجل تأمين البلاد
العربية يجب ان تكون هناك جبهة عربية واحدة .

وأذا كان عبد الناصر يؤمن « بضرورة الثورة السياسية حتى تتحرر من الاستعمار وتتحرك من الاستغلال ، ثم تنطلق قوتان من عقائلا لنستطيع أن تنطلق إلى الثورة العربية ، ثورة القومية العربية ، والوحدة العربية » على حد قوله في ١٨ نوفمبر ١٩٦٠ ، فإن القومية العربية - في نظره - لا تفرض أطارا سياسيا مهيئا للوحدة أو شكلا دستوريا للاتحاد ، وإنما تؤمن بأن هذا الشكل يقرره ويحدد أبعاده ، ظروف البلاد العربية نفسها : فالهم هو الوحدة في الهدف وفي منهاج العمل السياسي والاجتماعي ، والاتجاه ، بأي أسلوب من أساليب الوحدة أو الاتحاد . وهذا المفهوم بلوره عبد الناصر في رسالة إلى الملك حسين في مارس ١٩٦١ .

نحن نؤمن بالقومية العربية تيارا حقيقيا وأصيلًا ، يتجه الى وحدة عربية شاملة ، لا تمنينا اشكالها الدستورية بقدر ما تعيننا فيها ارادة الشعوب العربية » .

ذلك أن الوحدة جوهر وروح وسلوك قبل أن تكون شكلا ونظاما
مفروضا على الشعوب العربية من الخارج ، فإرادتها وضميرها ينبعان من
الداخل ، والاختيار الحر المستقل طريق أى شعب من شعوب الأمة العربية
إلى الوحدة . وكما قال عبد الناصر فى حديثه الى جريدة « الأهرام »
فى ٧ نوفمبر ١٩٥٩ :

« أما الأشكال الدستورية : فأمرها سهل بسيط : إن لكل شعب حقه في أن يرسم حدوده مع باقي شعوب الأمة العربية ، إن أراد بعضها أن يتوحد مع غيره ، في دولة واحدة ، فذلك أمره ، وإذا أراد أن ينضم إلى اتحاد فيدرالي مع غيره ، ذلك أيضاً أمره ، وإذا أراد أن يحتفظ بحدود ظاهرة واضحة فذلك أيضاً أمره » .

وعندما تؤكد القومية العربية مبادئ حقوق الإنسان وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها ، فإنها تؤكد في الوقت نفسه طبيعتها الديمقراطية التي تؤمن بالإنسان كهدف في حد ذاته ، وليس مجرد أداة لتحقيق

مصالح أي أخصاف لا تحوز وضام ولا ترضى إنسانيته • كذلك فهي تحرم
على حق تقرير المصير للشعوب • يقول عبد الناصر في خطابه في افتتاح
مجلس الأمة بتاريخ ٢٢ يوليو ١٩٥٧ :

« كنا نريد أن نكون أقوياء في وطننا ندافع بكفاية عن حدوده ،
وكنا نريد أن يكون ضميرنا النازل يقظا يشارك في الدفاع بكفاية عن
سلامة العالم ولم نشأ أن نجعل من رغبتنا في الحصول على السلاح سدا
يحول بيننا وبين الشخصية المولية التي كنا نسمى لتحديد معاملها وتأكيد
دورها في توفير السلام ، لم نشأ أن نساوم أو نقايض أو نبيع ونشتري
•• ان شخصيتنا المولية ليست موضوع مساومة ، ودورها العالي ليس
سلعة مقايضة وحققنا في لقاء الشعوب المتحررة والتعاون معها من أجل
سلام البشر جميعا ليس للبيع أو الشراء حتى ولو كان الثمن سلاحا نحن
في ميسس الحاجة اليه لكي ندافع به عن حدودنا ، وبيوتنا ، وأرواحنا
وأولادنا » •

ويعتقد عبد الناصر أن الجانب الثقافي للقومية العربية أكثر شمولا
من جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فهذه كلها أمور يمكن
أن تأتي كنتيجة طبيعية للتححر الفكرى والاستقلال الثقافى اللذين بدونهما
لا تستطيع الأمة العربية أن تتجاوب بمشاعر واحدة ، وفكر مشترك
واحد ، ونظرة متقاربة إلى مواقف الحياة ، وروية تخلصت من روائع
الاستعمار • ففي مؤتمر الأدباء العرب الذى عقد الناصر كلمة ركز فيها
على أهمية التححر الفكرى وضرورته لتفعيم قاعدة القومية العربية
وأيدولوجيتها وقال :

« اننا في حاجة إلى الوحدة الفكرية لدعم هذا التضامن ، ودعم
القومية العربية ، كما أن التححر الفكرى ضرورى لنا في هذا المجال •
انتم قادة الفكر ، عليكم واجب أساسى في توضيح الأمور ، وفي إقامة
أدب عربى متحرر مستقل ، خال من السيطرة الأجنبية والتوجيه الأجنبى ،
وبهذا يمكن أن نعملوا ونساعدوا في إقامة التضامن العربى ، ودعم
القومية العربية وأهدافها » •

ولعل هذا بعض ما يعنيه عبد الناصر في خطاب ٢٢ يوليو ١٩٥٧ .
حين قال : « يجب أن تكون لنا ثقافة سليمة تنبه الشعب ، وتوسع
مداركه » •

« فإذا نجحنا في الحصول على هذا التحرر الفكرى وهذا الاستقلال الثقافي ، فإن الجانب السياسى كما يتمثل في الحياة الديمقراطية . يسهل أمره » . إن القومية العربية تنهض على الديمقراطية التي تؤمن بقيمة الفرد الذاتية ، وهي في الوقت نفسه تسعى إلى تحقيق صالح الجماعة ، بحيث توفق بقدر الامكان بين صالح الفرد وصالح الجماعة . بل إنها كلما خضجت وتبلورت فإن المصلحة الخاصة للفرد والمصلحة العامة للوطن تصبجان وجهين لعملة واحدة . فالقومية العربية ديمقراطية يحس فيها المواطنون جميعا بكيانهم وذواتهم ومسئولياتهم فيسهم كل مواطن منهم ينصيب في حياة الجماعة ، ويضيف إلى ثروتها المادية والروحية ما يستطيعه من انتاج وفكر . ومن هنا كان معنى عبد الناصر إلى بناء المجتمع الذي يستطيع فيه « الفرد الحر أن يحدد لنفسه مكانه فيه على أساس كفايته وقدرته وخلقه » : على حد قوله في خطاب ١٧ أكتوبر ١٩٦١ .

والديمقراطية تصبح شعارا أجوف إذا خلت من مضمونها الاقتصادي كذلك فإن الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تنفصل عن الديمقراطية الاجتماعية ، ذلك أن حرية ورغيف الحزب ضمان لابد منه لحرية تذكرة الانتخاب . فالاقتصاد لا ينفصل عن السياسة ، بل يؤثر فيها ويحركها ، أو كما يقول عبد الناصر في المؤتمر العام للاتحاد القومي - يوليو ١٩٦٠ أن « الاشتراكية هي ديمقراطية الاقتصاد ، كما أن الديمقراطية هي اشتراكية السياسة » . وبدون الأساس الاشتراكي في حركة القومية العربية تصبح وكأنها مجرد حركة نظرية لا تلامس الواقع العربي ولا تتفاعل معه ، لأنه بدون التمتع بقوة اقتصادية لا يمكن أن تقوم الأمانى الروحية والثقافية والسياسية للقومية العربية على حد قول عبد الناصر في ١٥ يوليو ١٩٥٩ .

وكان مفهوم عبد الناصر للوحدة العربية ينهض على حتمية توحيد مقوماتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية ، التي إذا تحققت فإن الوحدة تصبح أمرا واقعا دون مجهودات سياسية ، وذلك حسب تصريح عبد الناصر لأعضاء مؤتمر توحيد المناهج في ٢١ مارس ١٩٥٧ . لكن الوحدة بين مصر وسوريا تخطت هذه الاعتبارات نظرا لظروف سوريا الخاصة التي جعلت عبد الناصر يرحب بالاتحاد متجاوزا مع الرغبة الشعبية والرسمية في سوريا ، على أساس رغبة في الاتحاد مع مصر كخطوة أولى للوحدة العربية . وكان عبد الناصر قد صرح في افتتاح مجلس الأمة في ٢٢ يوليو ١٩٥٧ بأن مصر سجلت في المادة الأولى

من دستورها أنها جزء من الأمة العربية لا يمكن إلا أن تتجلبب مع هذا الاتجاه وترحب بكل مسمى يقرب من هذا الهدف القومي المنشود .

وللحقيقة والتاريخ فإن عبد الناصر كان يتوقع السير في مفاوضات الاتحاد الفيدرالي ، وكان يسمى إلى « التضامن » لينتقل من مرحلة الإصلاحات الداخلية إلى الوحدة الاجرائية في الشؤون الاقتصادية والتربوية والدفاعية على ألا تأتي الوحدة أخيراً إلا بعد اتفاق يقوم على دراسة دقيقة شاملة ، إلا أن المسئولين السوريين كان دورهم أن جيشهم يفتقر إلى الوحدة التي تسود الجيش المصري وأن الوقت لا يسمح لهم بأى إبطاء. لتمهيد الطريق تمهيداً سليماً لتحقيق تلك الثورة الداخلية وأن ذلك لا يمكن إلا بالوحدة مع مصر . وطالبوا بالوحدة الشاملة لأنها مطلب الجماهير ، ووضعوا عبد الناصر في موقف حرج وكأنه على وشك أن يترك سوريا العربية تهوى فريسة للشيوعية أو للعناصر الرجعية الانتهازية المتحالفة مع عراق نوري السعيد واللول القريبة . وقد حاول عبد الناصر التعامل مع الموقف بأسلوب عقلاني موضوعي استراتيجي ، لكن المشاعر القومية الجارفة قلبت عليه ولم تترك له وقتاً كافياً لإرساء الوحدة على أسس موضوعية .

قبل عبد الناصر الوحدة مع سوريا وهو يدرك مدى الصعوبات التي ستواجهه . ورغم هذه الصعوبات التي تفاقمت فيما بعد وأدت إلى الانفصال في سبتمبر ١٩٦١ ، فإن مصر بقيادة عبد الناصر قامت بدورها الإيجابي الرائع في الوطن العربي عندما انضمت إليها سوريا تحت لواء الجمهورية العربية المتحدة . فقد صانعت الدولة الجديدة القوة العرب في المشرق والمغرب من أجل الحرية والنصر ، حتى اعتبر عبد الناصر محرراً وبطلاً في نظر الجماهير العربية من الخليج إلى المحيط ، ورائد للقومية العربية التي تفاعلت مع الأمن العربي الشعبية . وحق لعبد الناصر أن يقول : أنها ثورة عربية من أرض عربية ومن دم العرب ومن قلب العرب لا تحالف مع الاستعمار ولكنها تعتمد على الشعب العربي .

وبرغم المראה التي تركها الانفصال في النفوس ، فإن إيمان عبد الناصر بالقومية والوحدة لم يهتز . فقد كان فكره القومي الاستراتيجي قادراً باستمرار على استشراف آفاق المستقبل الذي قد لا يراه الساسة التقليديون الفارقون حتى أذنيهم في مناوراتهم المؤقتة وظروفهم الطارئة . لذلك أكد عبد الناصر في « الميثاق » الذي أعلنه في ٢١ مايو ١٩٦٢ ،

إن الذين يحاولون طعن فكرة الوحدة العربية من أسامها مستبدلين بقيام خلاقات بين الحكومات العربية ينظرون إلى الأمور نظرة سطحية . ولذلك فإن دستورية الجمهورية العربية المتحدة في صنع التقدم وفي تدعيمه وحمايته تمتد لتشمل الأمة العربية كلها . هذه الأمة التي لم تعد في حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها على المستوى الجماهيري . فقد تجلوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته . ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل ، ووحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ووحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير .

وكان عبد الناصر قد خصص الباب التاسع من « الميثاق » للوحدة العربية ، وقدم فيه منظورا قوميا شاملا لها بصرف النظر عن الاعتبارات المؤقتة للزمان والمكان . وحتى الخلاقات الموجودة بين الحكومات العربية وجد فيها دليلا على قيام الوحدة ووجودها ، وخاصة أن مفهوم الوحدة العربية - في نظره - تجاوز النطاق الذي كان يفرض التقاء حكام الأمة العربية ليكون من لقائهم صورة للتضامن بين الحكومات . فقد أصبحت وحدة الهدف حقيقة قائمة عند القواعد الشعبية في الأمة العربية كلها ، وهي الوحدة التي ستتكفل بسد الفجوات الناشئة من اختلاف مراحل التطور . ولذلك فإن العمل العربي يحتاج إلى كل خبرة الأمة العربية مع تاريخها الطويل المجيد ، ويحتاج إلى حكمتها العميقة ، بقدر حاجته إلى ثورتها وإرادتها على التغيير الحاسم . يقول عبد الناصر في « الميثاق » :

« إن الوحدة لا يمكن بل ولا ينبغي أن تكون فرضا فإن الأهداف العظيمة للأمم يجب أن تتكافأ أساليبها شرفا مع غاياتها . ومن ثم فإن القسر بأي وسيلة من الوسائل عمل مضاد للوحدة . إنه ليس عملا أخلاقيا فحسب وإنما هو خطر على الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية ومن ثم فهو خطر على وحدة الأمة العربية في طورها الشامل » .

وسوف يذكر التاريخ لعبد الناصر بعد نظره الاستراتيجي في كفاحه من أجل الوحدة العربية التي ظن كثيرون أنها وهم كبير . فعل الرغم من كل التحديات والاضغوط والسلبيات والنكسات التي واجهها من الداخل ومن الخارج على حد سواء فإنه لم يتزعزع عن إيمانه العميق بالوحدة العربية . ولم ندر بعد نظره إلا في السبعينيات ، أي بعد زحيله عنهما ثلاثي المد من أجل الوحدة العربية وضمت صوت القومية العربية ، فإذا

بالمقتضى الطائفية والحروب الأهلية التي لم يصرحها الوطن العربي بطيول تاريخه الطويل ، وقد أصبحت من الملامح المميزة لبعض الشعوب العربية .
لكننا نرى أن كنا نطالب بالوحدة العربية في الستينيات ، أصبحنا نطالب
الى الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية في السبعينيات .
وهذا يبين الى أى مدى بلغت الأمة العربية في انتكاستها القومية بعد رحيل
عبد الناصر الذي ظل ينادى بالوحدة العربية الى آخر لحظة في حياته
عندما أسلم الروح في ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ في أعقاب مؤتمر القمة العربي
الطارئ ، الذي عقد لوضع حد للأحداث المأساوية والدموية في الأردن .
يقول عبد الناصر في « الميثاق » :

« ليست الوحدة العربية في صورة دستورية واحدة لا مناص من
تطبيقها . لكن الوحدة العربية طريق طويل قد تعتمد عليه الأشكال
والمراحل وصولا الى الهدف الأخير . ان أى حكومة وطنية في العالم
العربي ، تمثل ارادة شعبها ونضاله في إطار من الاستقلال الوطنى هي
خطوة نحو الوحدة من حيث أنها ترفع كل سبب للتناقض بينها وبين
الآمال النهائية في الوحدة . ان أى وحدة جزئية في العالم العربي ، تمثل
ارادة شعبين أو أكثر من شعوب الأمة العربية هي خطوة وحدوية متقدمة ،
تقرب من يوم الوحدة الشاملة ، وتهد لها ، وتمد جذورها في أعماق
الأرض العربية . ان مثل هذه الظروف تهمد الطريق للدعوة الى الوحدة
الشاملة » .

وقد ساء عبد الناصر كل الفترات التي يمكن ان تتسلل منها الخش
الطائفية والحروب الأهلية بجهالة المستنيت من أجل الوحدة العربية
التي كانت تنظر الى الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية
على أنها بديهية لا تقبل الجدل أو النقاش ، لأنها المقدمة الطبيعية للوحدة
القومية الكبرى التي كانت إحدى العناصر الرئيسية المشكلة لرسالة
عبد الناصر ، الذى سعى الى تحديد الوسائل والمسبل المؤدية اليها تحديدا
خاطما لا يقبل الاعيب السياسة التقليدية ومناوراتها المقيمة . فقد كان
يرى أن الدعوة السليمة هي المقدمة الطبيعية لارساء قواعد الفكر الوحدوى
على المستوى النظرى ، ثم يأتى التطبيق العلمى والعمل لكل ما تتضمنه
الدعوى من مفاهيم تقدمية للوحدة بحيث يشكل الخطوة الثانية للوصول
الى نتيجة محققة . وقد استفاد عبد الناصر من دروس الوحدة بين مصر
وسورية بحيث قال :

« ان استكمال مراحل التطور نحو الوحدة يترك من خلفه - كما
أثبتت التجارب - فجوات اقتصادية واجتماعية تستغلها العناصر المعادية

لتزجدة كى تظمنها من الخلف . ان تطور العمل الوطنى نحو هذه
النهائى الشامل يجب أن تصحبه بكل وسيلة جهود عملية لملء الفجوات
الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن اختلاف مراحل التطور بين شحوب
الامة العربية ، هذا الاختلاف الذى فرضته قوى العزل الرجعية
والاستعمارية . ان جهودا عظيمة وواعية يجب أن تتجه أيضا الى فتح
الطريق أمام التيارات الفكرية الجديدة حتى يستطيع أن تحدث أثرها فى
محاولات التمزيق وتتغلب على بقايا التشبث الفكرى الذى أحدثه ضغط
ظروف القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وما تركته
دساتيرها ومناوراتها من روااسب تحجب الرؤية الصافية فى بعض
الظروف » .

وليامن عبد الناصر بأن الجمهورية العربية المتحدة أو مصر جزء من
الامة العربية ، فانها يتحتم عليها أن تنقل دعوتها والمبادئ التى تتضمنها
لتكون تحت تصرف كل مواطن عربى ولا ينبغى الوقوف لحظة أمام الحجة
البالية القديمة التى قد تعتبر ذلك تدخلا منها فى شئون غيرها . وفى
هذا المجال كان عبد الناصر يحرص على ألا تصبح مصر طرفا فى المنازعات
الحزبية المحلية فى أى بلد عربى . لأن ذلك يضع دعوة الوحدة ومبادئها
فى أقل من مكانها الصحيح . وإذا كانت مصر تشعر أن واجبها المؤكد
يحتم عليها مساندة كل حركة شعبية وطنية فان هذه المساندة يجب أن
تظل فى اطار المبادئ الأساسية ، تاركة مناورات الصراع ذاته للعناصر
المحلية ، إذ أن عليها تجميع الطاقات الوطنية الايجابية بما لا يتعارض
مع مراحل التطور المحلى وامكاناته ، مهما امتد الوقت بها . فالصل من
أجل الوحدة يحتم اتخاذ الزمن عنصرا دافعا له مهما طال ، أما استئجال
الأمور ومحاولة تغيير الواقع المحلى تغييرا مفاجئا فمن شأنه أن يضيف
من قوة الدفع الكامنة فى التطور الطبيعى على المدى البعيد ، ومن هنا :

« فان الجمهورية العربية المتحدة مطالبة بأن تفتح مجال التعاون
بين جميع الحركات الوطنية التقدمية فى العالم العربى . انها مطالبة بأن
تتفاعل معها فكريا من أجل التجربة المشتركة . لكنها فى نفس الوقت
لا تستطيع أن تفرض عليها صيغة محددة لصنع التقدم . ان قيام اتحاد
للحركات الشعبية الوطنية التقدمية فى العالم العربى أمر سوف يفرض
نفسه على المراحل القادمة من النضال » .

وعلى الرغم من عدم فاعلية جامعة الدول العربية فى العمل من أجل
الوحدة بصفة خاصة ، فان عبد الناصر يعتقد أن ذلك لا يؤثر - ولا ينبغى

له أن يؤثر - على قيام جامعة الدول العربية بنورها المحدود ، فإذا كانت الجامعة العربية غير قادرة على أن تحمل الشوط العربي الى غايته العظيمة البعيدة فلا أقل من أن تسير به خطوات . ان الشعوب تريد أملاً كاملاً ، لكن الجامعة العربية - بحكم كونها جامعة للحكومات - لا تقدر أن تصل الى أبعد من الممكن ، مع اعتبار الممكن خطوة في طريق المطلوب الشامل ، وتحقيق الجزء مساهمة في تقريب يوم الكل . ولهذا فان الجامعة العربية - في نظر عبد الناصر - تستحق كل التأييد ، على أن لا يكون هناك تحت أي ظرف من الظروف وهم تحميلها أكثر من طاقتها العملية التي تحلها ظروف قيامها وطبيعته . انها قادرة - على الأقل - على تنسيق ألوان ضرورية من النشاط العربي ، لكنها في الوقت نفسه تحت أي ستار وفي مواجهة أي ادعاء يجب ألا تتخذ وسيلة لتجميد الحاضر كله وضرب المستقبل به .

ثم جاء دستور ٢٥ مارس ١٩٦٤ ليؤكد نفس الاتجاه وينص على أن الشعب المصري جزء من الأمة العربية . مما يدل على نجاح عبد الناصر التاريخي في تاصيل القومية العربية في مصر وترسيخ جذورها في تربتها بحيث أصبحت مبدأ وعقيدة وضرورة لكرامة الشعب المصري والشعب العربي على حد سواء . كذلك اقترح بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨ أن ينص الدستور على تحقيق وتأكيد الانتماء المصري الى الأمة العربية تاريخياً ونضالياً ومصرياً وحدة عضوية فوق أي فرد . ولذلك لم يكن عبد الناصر زعيماً لمصر فحسب بل للعرب أجمعين . يكفي أن نذكر - على مسبيل المثال - ما حدث في مصر والعالم العربي يوم التاسع من يونيو ١٩٦٧ حين قدم استقالته في أعقاب النكسة ، فقد حب الشعب العربي كله معلناً تمسكه بقيادة عبد الناصر وتصميمه على الصمود وعلم الاستسلام . وبهذا الصمود بدأت مرحلة جديدة في مواجهة محاولات تصفية القضية الفلسطينية ، وفي تأكيد دور القومية العربية من أجل تخطي النكسة وإزالة آثار العدوان .

ولم يكن إيمان عبد الناصر بالوحدة قائماً على أساس خماسي انفصالي كما قد يظن البعض ، بل كان صادراً عن وعي عميق وشامل بحركة التاريخ عبر العصور . فمثلاً يقول للصحفي الإنجليزى ديزموند ستيوارت في أول أبريل ١٩٥٧ :

« عندما كان العرب وحدة متماصة ، استطاعوا رد المعتدين على أعقابهم ، كما حدث أيام الحروب الصليبية ، ولكن بعد أن فرّق المبتعمرون

بين العرب أصبحوا عرضة للهزيمة ، وفريسة للسيطرة الأجنبية . وكانت هذه الحقيقة ماثلة أمام عيني طوال فترة المناقشة التي كانت تدور حول وسائل الدفاع عن مصر . ولأول وهلة ، اتضح لنا أن مصر مثلها في ذلك مثل كل جزء من أجزاء الوطن العربي لا يمكن أن تضمن سلامتها الا مجتمعة مع كل شقيقاتها في العروبة في وحدة متماسكة قوية .

« ان موقع مصر الجغرافي والاستراتيجي الهام ، كان دائما هو نقطة الضعف بالنسبة لها ، وأنه بسبب هذا الموقع الممتاز ، تسابقت الدول الى احتلالها ، لذلك كان هدفنا ان نجعل من هذا الضعف قوة وقمنا بعد ذلك بدراسة ثروات العرب وخاصة البترول ، وعرفنا أن هذا البترول يمكن استخدامه لصالح العرب . وهذا هو نفس الذي حدث في أثينا المدوان الثلاثي . وهكذا اتخذت القومية العربية طابعها ، كضرورة استراتيجية ، وكذهب سياسي ، وذلك لضمان سلامة الوطن العربي ، »

وطريق القومية العربية - عند عبد الناصر - هو نفس مسار حركة التاريخ الى الامام ، ولذلك فان الزمن في صالحها لأنها لا تتقدم في اتجاه مضاد له . وهذا ما اكده عبد الناصر في خطاب بدء تنفيذ السد العالي في ٢٦ نوفمبر ١٩٥٩ حين قال :

« ان تيار التاريخ يسير الى الامام ، وان العول الكبرى التي حاولت ان توقف هذا التيار لم تستطع ان تتغلب على التيار الطبيعي للتاريخ ، بالنسبة لشعب آمن بأن القومية العربية والتضامن العربي سبيل الامان والسبيل الوحيد للحماية ، والسبيل الوحيد لرفع مستواه ، والتمجيد الوحيد لتطوره اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا » .

والواقع العربي الراهن يؤكد أن قضية العرب واحدة برغم كل مظاهر الإحباط. والتمزق التي تعتريه ، بل بسبب هذه المظاهر لابد من تجاوز السلبيات والثغرات والضعف والصراعات التي يفعلها الآخرون ونقع نحن ضحيتها سواء عن حسن نية أو عن جهل أو عن قصر نظر أو عن ضيق أفق ، في حين أن القضية مصيرية ولا تحتل المساومات أو انصاف الحلول أو المناورات . إنها قضية « أن نكون أو لا نكون » على حد قول عبد الناصر . وليس هناك منتصر أو مهزوم ، غنى أو فقير ، قوى أو ضعيف ؛ فنحن كلنا في قارب واحد وسط محيط زاهر بالعواصف والأمواج المتلاطمة ، وفي إمكاننا أن نجعل منه قارب النجاة لنا جميعا . أو نجعله الى مقبرة لنا في قاع المحيط . ولذلك يقول عبد الناصر في احتفال عيد الثورة في ٢٢ يوليو ١٩٥٨ :

« ان قصة كفاح الشعب العربي ، وخطوات الكفاح واحدة ، لسبب واحد بسيط ، سبب كل فرد في الأمة العربية يعرفه ويعلمه ، هو تشابه الظروف الكامل ، وتوافق هذه الظروف وترباطها . واذا قارنا مقارنة تاريخية ، بين كفاح الشعب العربي ، في كل مكان ، وفي كل بلد من بلاد الوطن العربي ، في العراق ، وفي سوريا ، وفي لبنان ، وفي مصر ، فاننا نرى الترابط بين المشاعر والترابط بين الحوادث . في كل وقت ثارت فيه بغداد ، كانت القاهرة تنور ، لأن المشاعر كانت تجمع بين بلدين . في كل وقت ثارت فيه دمشق ، ثارت فيه بيروت لأن الحوادث كانت تجمع بين بلدين . كانت الحوادث في العالم العربي مرتبطة متصلة . فالعالم العربي كله يشعر بمشاعر واحدة في وقت واحد لأن قضية العالم العربي هي قضية واحدة ، وقصة الكفاح في العالم العربي قصة واحدة . واذا كان هناك تفاوت في الزمن ، فان هناك اتفاق في الأهداف ، واتفاق في الآمال » .

« وعلى الرغم من زعامة عبد الناصر الشعبية الكاسحة وخاصة مع قيام الوحدة بين مصر وسوريا ، فان فكره القومي الموضوعي جعله يؤكد باستمرار ضرورة الفصل بين شخصه وبين دعوة القومية العربية والوحدة العربية ، فالأشخاص مهما كان دورهم القيادي والتاريخي زائلون أما الأمة العربية فهي الباقية . يقول عبد الناصر في خطاب له بدمشق في ١٨ يوليو ١٩٥٨ :

« ان القومية العربية التي انطلقت لا يمثلها واحد ، ولا يمثلها حفنة من الناس . لا يمثلها جمال عبد الناصر ولا يمثلها أي شخص آخر ، ولكنها أنتم . كل فرد منكم يمثل هذا الشعب الذي قاتل ، يمثل هذا الشعب الذي صمم على الحرية ، وصمم على أن ينتصر . شعلة القومية العربية ستبقى أبد الدهر عالية مرتفعة ، لأنها لا تنحصر في شخص واحد هو جمال عبد الناصر ولا تنحصر في أفراد آخرين ، هم من يعملون مع جمال عبد الناصر ، ولكنها تمثل الشعب العربي » .

« القومية العربية هي أنتم هنا في دمشق ، وأخوة لكم في بغداد ، وأخوة لكم في القاهرة ، وأخوة لكم في عمان ، وأخوة لكم في بيروت ، وأخوة لكم في السودان ، وأخوة لكم في اليمن ، وأخوة لكم في ليبيا . هذه هي القومية العربية التي لن تستطيع أية قوة في العالم أن تحطمها أو تقضي عليها . ليست القومية العربية من وحي رجل واحد ، أو من وحي فرد واحد ، ولكنها من وحيكم أنتم ومن وحي آباؤكم ، من وحي أولئك الذين استشهدوا في سبيل هذه الأيام التي تعيشها ، نرى فيها الأمة العربية وهي تتحرر » .

وكان مفهوم عبد الناصر للقومية العربية والوحدة العربية يستأزج بالاتساق الفكري الذي جبهه أى تشويش أو تذبذب أو تردد أو تراجع .
ففى حديث صحفى بعد ذلك فى ٥ يوليو ١٩٦٤ ركز على حماية الفصل بين الوحدة العربية كتيار تاريخى قديم ومستمر ، وبين أى فرد يتحمل فى لحظة من اللحظات مسئولية العمل من أجلها . ذلك أن دعوة الوحدة العربية بدأت من قبل جمال عبد الناصر ، وستبقى بعد جمال عبد الناصر .
ولذلك قال فى خطاب له باللاذقية فى أكتوبر ١٩٦٠ :

« اذا تكلمنا عن القومية العربية والوحدة العربية ، فاننا نتكلم عن دعوة لها جذور عميقة ، روينهاا بالدماء ، ورويناها بالارواح ، وعمل الأجداد فى سبيل تقديسها ، وببذل أرواحهم ، وتضحية أنفسهم » .

والوحدة العربية حركة انسانية حضارية فى جوهرها ، وليست مثل محاولات الوحدة الأخرى التى نهضت على أساس عنصرى - فهى - فى نظر عبد الناصر - حركة أمة واحدة ، عاشت نفس التاريخ ، وتعيش نفس النضال ، وتنتج الى نفس المصير . ولذلك فان عروبة مصر ليست مسألة سياسية ولا مسألة تكتيكية ، وانما قدر وجود ، وحياة أمة واحدة . والوحدة العربية موجودة فعلا بين أبناء الشعب العربى برغم الخلافات القائمة بين النظم والحكومات ، لكن المأساة تتمثل دائما فى أن الشعوب تدفع ثمن أخطاء السياسة والحكومات التى لا تدرك أو تتجاهل أن سقوط أى بلد عربى انما يكون دائما هو البداية لسقوط باقى البلاد العربية ، ويضرب عبد الناصر المثل بفترة ما قبل الحرب العالمية الأولى حينما تعرضت البلاد العربية للمحاولات الأجنبية الساعية الى الاحتلال والسيطرة ، وبمجرد أن بدأ الاحتلال ببلد عربى ، سرى بعد ذلك سريان السرطان بين أرجاء الأمة العربية . مما يؤكد ضرورة الوحدة من ناحية المصلحة المشتركة العامة ، ومن ناحية المصير الواحد ، ومن ناحية الماضى الواحد أيضا . ولذلك فان الأمن العربى لا يتجزأ . وهذا درس استفاد عبد الناصر من التاريخ ولم يتكره من عنده . يقول فى نفس خطابه باللاذقية :

« اننا حين نتكلم عن القومية العربية ، فقد علمنا التاريخ ، أن الحفاظ على قوميتنا العربية فى الماضى ، كان السبب فى الحفاظ على حريتنا وعلى استقلالنا ، واننا حينما هبنا لنندافع عن وطننا جميعا لم ننخدع بالطائفية التى أرادت الحملات الصليبية أن تبتئها بيننا ، بل اتحدنا جميعا » .

ويتجلى الوعي القومي الشامل عند عبد الناصر عندما يتكلم عن الوحدة كوسيلة وليس كغاية ، فهي ليست مجرد اندماج دولتين أو أكثر في كيان سياسي واحد ، لكنها في حقيقتها ثورة على التخلف والاستغلال والضعف والتهتيت والتمزق . يقول عبد الناصر في خطاب بقطب في ١٨ فبراير ١٩٦٠ :

« ان الوحدة ثورة ، ثورة على ما كنا نعيش فيه ، ثورة على كل الأساليب التي مرت بنا في الماضي ، وثورة تستهدف إقامة المجتمع الذي نريده . » الوحدة في طبيعتها ، ليست اندماج اقليمين ، أو اندماج دولتين عربيتين فحسب ، ولكن الوحدة كما لمستها وأنا أقابل هذا الشعب في القرى والمدن ، هي تطور قومي اجتماعي اقتصادي سياسي . وحينما كان الشعب ينادى بالوحدة ، وحينما فرض الشعب الوحدة ، انما كان يثور ليحقق لنفسه الثورة السياسية القومية العربية ، وفي نفس الوقت ليحقق أيضا الثورة الاجتماعية التي عمل من أجل تحقيقها وكفاح في سبيلها طوال السنين الماضية . فان الشعب حينما كافح الاستعمار وتخلص منه ، فان الاستقلال في حد ذاته لم يكن غاية ، ولكنه كان الوسيلة لتحرير ارادته ليكون الشعب قادرا على أن يطور نفسه ، وعلى أن يضع الثورة السياسية والثورة الاجتماعية موضع التنفيذ » .

ويفرق عبد الناصر بحسب بين الوحدة كثورة قومية اجتماعية اقتصادية سياسية وبين المظاهرات التي تقوم بها الجماعات السياسية أو الانقلابات التي تقوم بها المجموعات العسكرية . ذلك أن الوحدة حركة هادئة الحركة التاريخ اذا استوعبتها الشعوب والحكومات ، ولا يمكن أن تعتمد على المظاهرات والانقلابات والمفاجآت الطارئة والصفاء . ولذلك يقول عبد الناصر في خطاب مجلس الأمة في ٢٥ نوفمبر ١٩٦٥ :

ان الثورة العربية الشاملة ماتزال هي القوى الأصلية القادرة على تحقيق الآمال العربية كلها . لكنني أود أن أقول بوضوح ان الثورة العربية الشاملة ، لا يمكن أن تكون مجموعة من المظاهرات أو الانقلابات ، وانما هي الحركة التاريخية لجمهورية الأمة العربية للقفز عبر التخلف الى التقدم السياسي والاجتماعي ، مستندة على القيم الحضارية للأمة العربية ، محققة بالنضال الثوري أهدافها » .

والاستفادة بدروس التاريخ لا تعني أن الوحدة نداء يردد أصداؤه الماضي ، وانما الوحدة العربية أساسا هي نداء بالتجمع للانطلاق الى بناء المستقبل وتوفير رخاء الوطن . كذلك فان أمل الوحدة بين شعوب الأمة

العربية ، لا يمكن أن يتحقق إلا إذا سبقته ، وتلاشت قبلة ، آمال أخرى
تفتح له الطريق وتمكن له ، وتخلق الأسب الظروف الملائمة له
ضرورة الحرية السياسية التي لابد أن تسبق وترسخ في كل بلد عربي
قبل أن يصبح أمل الوحدة العربية أمرا مطروحا ، لأن الحرية السياسية
تعني لأى شعب ، أنه يستطيع أن يعلن رأيه ويبدى مشيئته والحرية
السياسية - عند عبد الناصر - لا تنفصل عن الحرية الاجتماعية التي
تبني المواطن والوطن في وقت واحد . ولكن ليس معنى هذا أنه يتعين
علينا الانتظار حتى يتحقق ذلك كله تماما في كل أرض عربية ، كى تبدأ
العمل من أجل الوحدة ، ذلك أن أهداف النضال متداخلة ، وتعطى
لبعضها ، وتأخذ من بعضها ، وتبرز إحداها الأخرى ، وتتمركز بها .
وهذه كلها حتميات مرتبطة بالإطار السليم لتطور الأمة العربية ، ونموها
المتكامل وفرصتها الحقيقية لبلوغ مستوى التقدم المنشود ، في عصر
تتسابق فيه الأمم الى التقدم بسرعة مذهلة ، بعد أن استطاعت ثورة العلوم
أن تطوع لخدمة التقدم الانساني أدوات ووسائل ، لم تخطر من قبل
على بال .

هكذا كان فكر عبد الناصر القومي والوحدى قائما على أساس علمي
يستقرأ التاريخ والتراث وتجارب الماضى ليستفيد بها في نفس الوقت
الذى يستشرف فيه آفاق المستقبل مستوعبا روح العصر ودارسا لامكاناته
دون أى تشنج أو فوران عاطفى أو رفض غاضب . كان المنهج العلمى في
نظرة الطريق الوحيد المؤدى الى تحقيق آمال العرب في القومية والوحدة .
ولذلك يقول في خطاب عيد العلم في ١٤ ديسمبر ١٩٦٤ :

« ان الثورة ليست فورانا عاطفيا ، وانما الثورة في أصلاتها ،
هى علم تغير المجتمع . ولا يتغير المجتمع بالفضضب على ما كان
فيه وعدم الرضا بالأوضاع التي سادته ، وانما يتغير المجتمع بتحليل
علاقات القوى الاقتصادية والاجتماعية فيه ، وإعادة تشكيلها على أسس
جديدة لصالح أوسع الجماهير . ولو كانت الثورة مجرد فوران عاطفى
لاستطاع البطش أن يطفئ نارها ، ولكن النار في الثورة الحقيقية تبقى
مشتعلة ، لأن هناك أسبابا حقيقية وعلمية تمنحها وقودها الذى لا يفرغ ،
طالما بقيت مسبباته . في المرحلة السلبية ، في مرحلة الانقضاء لازالة
أسباب التخلف والتعويق في مجتمع من المجتمعات ، فان الثورة هى
الفهم العلمى للعلاقات الاجتماعية والاصرار على تغييرها . وفي المرحلة
الإيجابية ، مرحلة التحرك لبناء المستقبل وتحرير حوافز الانطلاق والتقدم
في مجتمع من المجتمعات ، فان الثورة هى التخطيط العلمى » .

من هنا استمرت دعوة عيد الناصر الى القومية العربية والوحدة
دعوة متجددة بعد ربيعها ، لأن هناك أسباباً حقيقية وعلمية تمنحها
وقودها الذي لا يفرغ ، طالما بقيت مسبباته . وفي اعتقادنا أن مسبباته
ستبقى ما بقيت الأمة العربية .

٥٦ - مكرم عبيد (مصر)

عل الرغم من أن مكرم عبيد لم يكتب دراسات مستفيضة في مجال الفكر القومي العربي ، فإنه يعد من رواد هذا الفكر سواء في مصر أو في العالم العربي . فقد أعلن إيمانه العميق بانتماء مصر العربي ونادى به في خطبه وفي بعض المقالات التي كتبها في وقت كانت مصر فيه تموج بتيارات الوطنية الاقليمية والاصرية الجغرافية والتاريخية . ولقد أجمع الكتاب في الوطن العربي وفي مصر على أن الشعب المصري انشغل كثيراً بقضيته وركز كل جهوده في التخلص من الاحتلال البريطاني . ويوضح فيليب حتي أن الهدف القومي افترق عن العروبة عندما جابه الاحتلال البريطاني . من هنا ولدت القومية المصرية ، وأخذت تفرق عن القومية العربية وتصلب بصبغتها الإقليمية لأن مشكلتها توحيد الرأي العام المصري وتوجيهه ضد الانجليز المحتلين . وبهذا أصبح الاستعمار البريطاني أكبر عقبة أمام التفكير الوحدوي في مصر .

وكان من رواد القومية المصرية الضيقة محمد عبيد وعبد الله النديم وعبد الله فكري وقاسم أمين والمنفلوطي وعبد العزيز جاويز والبارودي وشوقي وحافظ إبراهيم ومحمد حسين هيكل وطه حسين وفكري أباطة ولطفي جمعة وغيرهم . وكان من المتصين للفرعونية سلامة موسى ومرقص سمكة وحسن صبحي ومحمد عبد الله عنان .

وعلى المستوى السياسي بلغ هذا الاتجاه الإقليمي المحل قمته على يدي سعد زغلول الذي لم يذكر شيئاً عن العرب والعروبة في خطبه وأحاديثه الا عندما وجه نداء إلى سوريا في أزمته عام ١٩٢٥ بصفته الزعيم الأشهر في ذلك الوقت لهنر والشرق . لكنه باستثناء هذا النداء لم يحس بلن

هناك قضية عربية تستحق الالتفات . فقد تشمل شغله الشاغل في استقلال مصر ووحدة وادي النيل . وكان شعاره « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا - الاستقلال التام أو الموت الزؤام » .

أما على المستوى الفكري الثقافي فقد بلغ الاتجاه الاقليمي قمته على يدي أحمد لطفي السيد الذي دعا الى المصرية الصميمة في « الجريدة » صحيفة حزب الأمة ونادى بأن تكون كل مجهودات المصريين من أجل مصر فقط . وآمن بالقومية المصرية لوحدة الأمة ، وأدرك أن الامبراطورية العثمانية في زوال وانه خير لمصر أن تدعم وعيها القومي واستقلالها الوطني . فقد قال : « نحن فراعنة مصر ونحن عرب مصر ونحن ممالك مصر وأتراكها ، ونحن المصريين ، كل هذه الشخصيات القومية المادية والمعنوية والوراثية والكسبية ، من شأنها أن تجعل بيننا رابطة الجنسية أقوى منها في أكثر الأمم » . وفي مقال آخر يذكر : « كذلك نحن المصريين نحب بلادنا ولا نقبل مطلقاً أن ننسب الى وطن غير مصر مهما كانت أصولنا حجازية أو يبربرية أو تركية أو شركسية أو سورية أو أووبية » .

كما حمل طه حسين لسنوات طويلة لواء الدعوة لنظرية خوض البحر المتوسط ، وقال بأنه لا عيب أن نأخذ من كل حضارة ما يناسبنا وأنها أمة لها مقوماتها الخاصة . وليس من هذا خوف فقد عجز الفرس واليونان والرومان والعرب والترك عن أن يفتنوا شخصية الأمة المصرية . وذكر في مجال آخر أن الفرعونية متأصلة في نفوس المصريين ، وأن المصري مصري قبل كل شيء ، وأن الاكثرية الساحقة من المصريين لا تمت بصلة الى الدم العربي بل تتصل مباشرة بالمصريين القدماء . وأن تاريخ مصر مستقل عن تاريخ أي بلد آخر .

في هذا الوقت المشبع بالروح الاقليمية الضيقة قام مكرم عبيد - أحد أقطاب حزب الوفد - بعدة زيارات للبلاد العربية وعقب زيارته لسوريا ولبنان وفلسطين دعا الى وحدة عربية شاملة من المحيط الى الخليج ماعدا الناحية السياسية على أن تكون لكل بلد قوميته الخاصة ، وذلك طبقاً لقوله بمجلة « الهلال » بعنوان « المصريون عرب » (أبريل ١٩٣٩) والذي يؤكد فيه :

« ان تاريخ العرب سلسلة متصلة الحلقات . لا ، بل هو شبكة محكمة العقد ، وإذا علمت أن رابطة اللغة والثقافة العربية في هذه الاقطار أوثق منها في أي قطر من اقطار الأرض ، وأن التسلمح الديني الذي نشأ وترعرع ما زال موجوداً بين أصحاب الأديان كلها في الجارات الصديقة ،

أيقنت أن القصور يقول في المصير عريب ، هو هذه الوشائج وتلك الصلات .
التي لم تفصمها الحدود الجغرافية ، ولم تدل منها الأطباع السياسية مثلاً ،
على الرغبة من وصائلها التي تتدفع بها إلى قطع العلاقات بين الأقطاب العربية ،
واضطهاد العاملين لتحقيق الوحدة العربية التي لا ريب في أنها من أعظم
الأركان التي يجب أن تقوم عليها النهضة الحديثة في الشرق العربي .
وأبناء العروبة في حاجة إلى أن يؤمنوا بعروبتهم ، وبما فيها من عناصر
قوية استطاعت أن تبنى حضارة زاهرة . نحن عرب ويجب أن نذكر في
هذا العصر دائماً أننا عرب قد وحدت بيننا الآلام والأمال ، ووثقت روابطنا
الكوارث والأشجان ، وصهرتنا المظالم وخطوب الزمان ، فحدثت منا أمما
متشابهة متماثلة في كل ناحية من نواحي الحياة .

نحن عرب من هذه الناحية ، ومن ناحية تاريخ الحضارة العربية في
مصر ، وامتداد أصلنا القديم إلى الأصل السامي الذي هاجر إلى بلادنا من
الجزيرة العربية . فالوحدة العربية حقيقة قائمة ، هي موجودة لكنها في
حاجة إلى تنظيم ، فتصير كتلة واحدة ، وتضيق أوطاننا جامعة وطنية
واحدة .

هكذا يؤكد مكرم عبيد بنظرته هذه قدرة الروح القومية العربية على
فرض نفسها على المنهج الفكري لحزب « الوفد المصري » بصغته سكرتيراً
عاماً له ، وذلك بالرغم من اتجاه زعيمه سعد زغلول إلى الصرية الانعزالية
عن الوطن العربي الكبير . ولم يكن هذا الفكر العربي الناضج عند هذا
السياسي المصري الرائد سوى الدليل العملي على أصالة هذا الفكر ورسوخه
في وجدان العاملين في المجال السياسي في ذلك الوقت وذلك على الرغم
من انصراف معظمهم الظاهري عنه لانهماهم في الكفاح ضد الاستعمار
البريطاني الضاري الذي كان يسيطر على مقدرات العالم في تلك المرحلة
الاستعمارية الصاخبة من تاريخ الإنسانية . وكان هذا عزواً كافياً لتبرير
عجز هذه الأفكار العربية الناضجة عن التبلور والوضوح عند قاعدة حزب
الوفد ، وهيئاته البرلمانية والشعبية بنفس المستوى والدرجة التي وجّهت
جهاً عند مكرم عبيد .

ولا شك أن سيطرة النزعات الاقليمية الأخرى على الحياة السياسية
في مصر ، وانتشارها داخل حزب الوفد نفسه على أغلب المستويات وفي
معظم الأحيان ، كانت نتيجة مباشرة للاسساس بالخطر المباشر الذي يهدد
مصر ويتمثل في الاحتلال البريطاني الجاثم فعلاً على أرض الوطن ، والذي
يتحكم في كل مقدراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ومع ذلك
لَمْ يشتت هذا الخطر المباشر نظره مكرم عبيد الأصلية إلى مصير مصر

الغربي ، وعلم المختارين - في ذلك الوقت - كيف يعرّفون التوجهات الأصلية التي تربط مصر بالعروبة ، ودعا الشرق العربي الى الوحدة أمام التباين الأوتوكراتي الجذالوف ، وذكر أن الوحدة العربية حقيقة قائمة لكنها في حاجة الى منهج علمي وتنظيم عمل لمواجهة الاستعمار وتوفير الرخاء . ثم يرى أن هذا التنظيم قد بدأ في توحيد الثقافة وتبادل المنافع وعقد المؤتمرات العمورية للتشاور في الأمر ، بعد ذلك بلغت دعوته قمته عندما نادى في مقال له بمجلة « الهلال » (٥ يناير ١٩٤٥) الى إقامة اتحاد عربي يجمع العرب جميعا .

وكانت نظراته عملية قائمة على أساس من الواقع ، فهو يرى أن الإيمان بالعروبة وبمقوماتها الأصلية ، والتقدم لمواجهة تحدياتها لابد أن ينهض على أساس ثقافي واقتصادي كخطوة أولى للانطلاق الشامل فيما بعد . كما أنه يرى أن القوة الذاتية لأي قطر عربي لا تتعارض مع القوة ذاتها لأي قطر آخر ، بل أن تجمع هذه القوى لابد أن يؤدي في النهاية الى طاقة ضخمة يمكن أن تقتلع الاستعمار من جذوره . وعلى هذا الأساس تمسك مكرم عبيد بوحدة وادي النيل قبل الوحدة العربية الشاملة .

ويبدو أن الروح العربية الأصلية التي حاول مكرم عبيد اشاعتها في الفكر المصري المحلي قد أثرت في معاصريه الذين نادوا بالقومية المصرية من قبل . فقد تراجع محمد حسين هيكل عن اتجاهه الإقليمي وساهم في توحيد المناهج التعليمية العربية وخوض القضايا العربية بكل جهده وفكره ، وذلك في حين اعترف له حسين بأن مصر لم تكن حرة في تصريف شئونها بالأمس ، لأنشغالها بفك السلاسل التي كانت مثقلة بها ، بل هو الذي جبرها مؤقتا عن العمل بشئون البلاد العربية . وأن مصر كلما ازدادت حرية ازدادت اندفاعا في سبيل العروبة ، وهذا - في نظر له حسين - قانون من قوانين الحياة المصرية ، التي لم يكن تصويبها من الفرعونية أكثر خطأ من الفينيقية التي باتت بالفشل والاقتراض . ومن هنا كانت دعوته الى توحيد برامج التعليم : وقبل هيكل وله حسين تراجع محمود عزمي عن خطه المصري الانزالي بعد رحلاته الى الاقطار العربية ، حين اقتنع على الطبيعة بضرورة القومية العربية وحتمية الوحدة العربية ، ودعا أيضا الى توحيد برامج التعليم ، وتبادل البعثات العربية ، وتوحيد قواعده النقد ، ورفع الحواجز الجمركية ، وتوحيد السياسة الخارجية ، وذلك تمهيدا للاتحاد العربي الذي لابد أن يسبق الوحدة العربية .

كل هذا يدل على أن روح القومية العربية كانت كامنة في أعماق هؤلاء الرواد والمفكرين ، وإن ضغطت ظروفهم السياسية الضيقة على هذه

الروح ، إلا أن الضغط لا ينفي وجودها انكامن سواء على مستوى الفكر العقلاني أو على مستوى الوجدان العاطفي . أما في حالة مكرم عبيد فقد أفصححت روح القومية العربية عن نفسها ، وأعلنت ارادتها على الملأ بلا أدنى حساسيات . ذلك أن نظرة مكرم عبيد المستقبلية الثاقبة جعلته يدرك - في تلك المرحلة المبكرة من مراحل الكفاح الوطني - أن المستقبل للكيانات الضخمة المؤثرة ، ولذلك يبلو الفكر الذي سجله في مقالاته وكتاباتهِ . وخطبه منذ حوالي نصف قرن ، وكأنه كتب اليوم لينير الطريق لكل الأجيال المؤمنة بالقومية العربية والكيان العربي الكبير .

٥٧ - محمد عبد الله العربي (مصر)

يتمثل انجاز محمد عبد الله العربي في مجال الفكر القومي العربي، في مجالته العلمية والتحليلية للبعد الديمقراطي في القومية العربية . فهو يحكم تخصصه كاستاذ في النظم الدستورية والادارية والمالية الف عدة كتب ، منها على سبيل المثال « الديمقراطية » ١٩٤١ ، و « التنظيم الاداري في العصر الحاضر » ١٩٤٢ ، و « مقومات الدولة الحديثة » ١٩٥٥ ، و « نظرات في النظم الدستورية » ١٩٥٥ . ولم يشأ أن يقتصر نشاطه العلمي على الدراسات النظرية والاكاديمية ، بل دخل مجال الدراسات التطبيقية بكتابه « ديمقراطية القومية العربية » عام ١٩٥٩ . وهو المجال الذي نحتاج اليه في العالم العربي حتى نحدد خطوات اقدامنا في طرق عالمتا المعاصر المضطرب والمحي . فالمعرفة النظرية الاكاديمية تعد ترفا لا تقدر عليه اذا لم يتم الفكر أو الباحث بتطبيقها على بيئتنا العربية والتطبيق هنا لا يعنى الغرض ، بل يعنى استيعاب دروس الآخرين بحيث نقتبس منها ما يلائم شخصيتنا القومية ، ونلقت ما قد يتعارض معها . وهذا الاستيعاب يجنبنا الوقوع في أخطاء الآخرين الذين سبقونا في المجال نفسه ، وبهذا توفر الوقت والجهد والمال بالتقليل من احتمال الخطأ الى أقل قدر ممكن .

في كتاب « ديمقراطية القومية العربية » بلور محمد عبد الله العربي خصائص القومية العربية ، وأبرز ميزتها الأساسية على القوميات الأخرى في تمسكها بتراتها الروحي ، الذي نقلته من وحى الأديان السماوية التي نزلت في بقاعها المباركة . ثم جلل عناصر القوة في القوميات جميعا - من مادية ومعنوية - وطبق هذه العناصر على الأمة العربية ، فأوضح ما يحتاج منها الى تسمية جادة ، لا سيما في الكفاية الصناعية وفي التخطيط

الاقتصادي ، وما توافر منها ، لا سيما في الجانب الروحي ، ومهد لكل هذا بتحليل فكرة الديمقراطية وتطورها التاريخي ، وكيف كان اقتصادها في الأمم الغربية على الجانب السياسي ، مؤديا الى فشلها في تحقيق الآمال التي عقدتها الشعوب عليها ، فلما شرعوا في دعمها بديمقراطية اقتصادية ضلوا الطريق السليم الذي حددت معالمه ديمقراطية القومية العربية : فريق اتجه الى الكتلة الشرقية الشيوعية ، وفريق اتجه الى الكتلة الغربية الرأسمالية ، وجلب الفريقان على شعوبهما وعلى الانسانية كافة كثيرا من النكبات والنكسات .

ويعرف محمد عبد الله العربي القومية العربية بأنها رابطة تربط شعوبا تحتل رقعة أرضية تمتد من المحيط الأطلسي الى الخليج العربي ، وتجمع بينها اواصر مشتركة : لغة مشتركة ، ومصالح مشتركة ، وتراث روحي مشترك . كما الف بينها ماضٍ مجيد مشترك اذ كان باقدم الحضارات ، وخالق الأيم مشترك حثها على التكاتف في التحرر من أوزاره . فالوطن العربي الكبير الذي يضم شمل شعوب هذه القومية كان أولا مهدا للحضارات العريقة في تاريخ البشر ، وكان مهدا للأديان السماوية التي أشرقت في ربوعه ثم أضادت أرجاء الأرض ، أما موقعه فيحتل مكانا وسطا في الكرة الأرضية ، ولذلك كان مملا اعمادا طبيعيا ليكون مركز التوجيه للسلوك الانساني في العالم كله .

فالقومية العربية تشترك مع القوميات الأخرى في الأواصر التي تربط بين أعضاء كل قومية : اشتراك في الوطن واللغة وانتماء متفاعل في الأصل منذ أقدم العصور . ولكنها تمتاز عن القوميات الأخرى بعلو مكانة القيم الروحية في تكوينها . ذلك لأن الأديان السماوية نزلت في بقاعها . ولعل ذلك كان لحكمة خاصة ، وهي : أن رقعتها الجغرافية تكاد تتوسط الكرة الأرضية مما يسهل عملية اشعاع هذه القيم الروحية . ويركز عبد الله العربي على دور القيم الروحية في القومية العربية ، ذلك أنها تظهر الميدان السياسي من الخباثات التي تغفلت في النظر الديمقراطية الغربية ، وفي الميدان الاجتماعي تكفل التماسك في أجزاء المجتمع ، وفي الميدان الاقتصادي تكفل التعاون بين الطبقات في العمل على تحقيق الخير المشترك للفرد والمجموع . وهو الهدف الانساني الذي تسمى اليه الديمقراطية الحقبة .

ويحدد عبد الله العربي مذهباً فكرياً قومياً يطلق عليه اصطلاح « الوسطية » فيقول ان « الوسطية » التي امتاز بها الوطن العربي ، قضت بدأوة التوفيق بين المادية والروحية - الطويتين المتماختين في حيناً

الإنسان في هذه الوساطة ، تحكم أيضا على القومية العربية بالتزام سياسة وسطى تعرضها طليعة كيانها . ففي السياسة الخارجية تلتزم القومية العربية بعدم الانحياز ، إذ أن انحيازها الوحيد للمصلحة القومية العليا ، وللقوم الإنسانية الرفيعة . وفي السياسة الاقتصادية تعنى بتوفير الرخاء المادى للمواطنين جميعا ، كما تعنى بنفس الدرجة بالمثل العليا الروحية التى تتغلغل فى كل مظاهر النشاط الاقتصادى بحيث يتجه نفع هذا النشاط الى الفرد والمجتمع على السواء فى توازن ديمقراطى قويم .

اما فى السياسة الاجتماعية فتتجلى ديمقراطية القومية العربية فى مظاهر التعاون والتكافل والتآلف ، هذه المظاهر التى فرضتها تعاليم تراثنا الروحى ، والتى تجعل من المجتمع العربى بيئة ديمقراطية تعاونية متساندة متكاملة ، تنسجم فيها المصالح المتضاربة للأفراد والطبقات ، وتتوافق النزعات المتنافرة بعد نزع فتيل الصراع منها .

ويرى عبد الله الغربى فى القومية العربية ضرورة حيوية تنبع من دروس التاريخ العربى ، ومن ظروف المحيط الدولى المعاصر ، وبسبب تخلف الشعوب العربية عن ركب الحضارة العالمية .

فالمطلع على تاريخ الأمة العربية يدهش من مدى القوة التى تبلفها هذه الأمة عندما تتحد شعوبها على تحقيق هدف معين . بهذه الوحدة استطاعت أن تصد غزو الحروب الصليبية الاستعمارية التى تألبت فيها شعوب الغرب تحت ستار دينى لاستعمار الوطن العربى ، كما استطاعت أن تصد أخطر غزو عرفه التاريخ : غزو التتار ، الذى أغارت جحافلهم من الصين واجتاحت فى سبيلها للقارة الآسيوية وبعض القارة الأوروبية ، ولم تستطع يومئذ أن تقف فى وجه غزوها الممر امبراطوريات ضخمة ودول عاتية ، كما استطاعت وحدة الأمة العربية فى خريف عام ١٩٥٦ أن تحبط أضخم اعتداء مسلح تشنه دولتان من الدول العظمى على مصر فى التاريخ الحديث .

أما بالنسبة لظروف المحيط الدولى المعاصر ، فنجد كتلتين تتنازعان عالم اليوم ، كلتاهما تبتغى السيطرة العالمية ، السياسية والاقتصادية ، بالرغم من إعلانهما البراءة من هذه النية . وبديى أنه ليست فى مصالحهما على السواء جمع شتات هذه الأقطار العربية وتمكينها من أن تصبح كتلة واحدة متماسكة يكون لها وزنها فى المعترك الدولى ، واستقلالها فى توجيه سياستها الداخلية والخارجية . وبديى أيضا أن خصلصة الكتلتين مما تنطق فىسمى الى بلوغ حلف مشترك ، هو تقشيت هذه الكتلة المتحدة عبر فترتين فى أقوى موقع استراتيجى ، الكتلة التى ألفت بينها وحدة

اللفة ، ووحدة المدين في الاسلام والمسيحية على السواء . ووحدة الملقب
بالامه وأجزائه وأمنائه . وقد رأينا ما بذلته الكتلة الغربية من جهود في
اقامة اسرائيل لتكون سندها في بلوغ هذا الهدف ، ولم تتورع الكتلة
الشرقية من جانبها عن توجيه جهودها في الاتجاه نفسه . لذلك لم يمد
أمام العرب - وسط هذا المحيط الدولي الهادر - سوى أن يقفوا جبهة واحدة
وصفا واحدا ، وأما أن يحقق بهم ما حاق بالاندلس في القرن الخامس
عشر ، وما حاق بفلسطين في عام ١٩٤٨ .

أما عن تخلف الشعوب العربية عن متابعة الحضارة العالمية فيبدو
أن القرون الطويلة التي قضيناها في غمرات الاستعمار المتعدد الصور
والألوان ، من تركي إلى بريطاني أو فرنسي ، كبتت جميع مواهبنا وعطلت
كل إمكاناتنا ، في حين خطا العالم حولنا من خلال هذه القرون خطوات
حديثة في فنون الحضارة المادية . لذا أصبح لزاما علينا أن نسرع الخطا
ونعمر جميع الجهود لتعويض ما فاتنا في تدبير القوى المادية ، وما تتطلبه
من علوم طبيعية ورياضية وفنون هندسية وصناعية . فإذا كنا نريد حقا
أن نعوض في بضع سنين ما فاتنا في مئات السنين ، ألا يقتضى هذا تكتيل
جميع مواردها الطبيعية والبشرية في إطار واحد متكامل الأجزاء ؟ إن هذا
ما تكفله القومية العربية بما تحمله في طياتها من وحدة وديمقراطية لبناء
الانسان والأمة .

هذه الأسباب الثلاثة تفرض على جميع الأقطار العربية انتهاز سياسة
متعاونة في إمكاناتها الاقتصادية ، متعاونة في مواردها الطبيعية والبشرية ،
تفرض عليها سياسة خارجية ودفاعية متناسقة متكافلة في دفع أى عدوان
على أحدها . ليكن لكل قطر عربي الوضع الحكومي الأكثر ملائمة لبيئته ،
الأكثر اتساقا مع ماضيه التاريخي ، الأكثر تجاوبا مع الاستعداد السياسي
لشعبه - من ملكية مقيمة بالشورى إلى جمهورية رئاسية أو غير رئاسية -
ولكن على أن يتسع كل وضع من هذه الأوضاع لقيام الجهاز المشترك الذى
يضطلع بتنفيذ ما يقتضيه هذا التعاون والتكافل في السياسة الاقتصادية
والخارجية والدفاعية .

وتتجلى ديمقراطية القومية العربية في أن العرب لم يزعموا كالينود
أنهم شعب الله المختار . فهم يؤمنون بأنهم لا يتميزون عن غيرهم من الأقوام
الإلهية . يقدمون في هذه الحياة من عمل صالح ، ويؤمنون بأن رب الناس
جميعا خلقهم وخلق لهم الموت والحياة ليلبواهم أيهم أحسن عملا . فالقوة
والبقاء ، أو الضعف والفتن ، لا تكون إلا طبقا لناموس واحد يسير على

البشر كافة ، طبقا لسنة واحدة تنتظم شئونهم ، وفناءهم أو بقاءهم ، سنة الله في خلقه لا تبدل فيها منذ بدء الخليقة وإلى الأبد .

هذا هو الجوهر الديمقراطي للقومية العربية . الجوهر الذي يساوى بين جميع البشر ، والذي فشلت العرب في اظهاره فكريا واعلاميا أمام العالم الخارجى ، فى حين أن اسرائيل التى تدعى أنها منارة الديمقراطية فى منطقة الشرق الأوسط ، قد قامت على عنصرية فاشية بغيضة ، تقسم البشر على أساس العنصر والعقيدة الدينية ، وتحاول تلجير أى انسان أو أى شىء غير يهودى . أما العرب الذين يقدرون قيمة الانسان أينما كان فقد أن الأوان لكى يظهروا وجههم الديمقراطى المشرق أمام العالم أجمع ، ذلك أنه الوجه الحقيقى للقومية العربية .

٥٨ - نجلاء عز الدين (العراق)

بعد كتاب نجلاء عز الدين « العالم العربي » الذي أصدرته شركة هنري ريجنري في هينكاغو عام ١٩٥٣ ، وتم تعريبه في القاهرة فيما بعد بعد من الدراسات المستفيضة التي تبنت في النصف الحديث مراحل التعاون العربي في مجالات اللغة والتعليم والثقافة ، وكيف كانت هذه المراحل تهيئاً للكفاح السياسي فيما بعد وخاصة من أجل فلسطين . وحتى في التصدير الذي كتبه ولحم ايرنست هوكنج لكتاب نجلاء عز الدين نجده - كأجنبي - يدرك أهمية اللغة العربية كواجهة حضارية وثقافية لا تنفصل عن الشخصية العربية من ناحية ، كما يدرك أهميتها كوسيلة للاتصال والتفكير والتعامل اليومي من ناحية أخرى بحيث يقول في تصديره :

« أما اللغة العربية ، وربما كانت اليوم الدليل الأكثر فائدة للتعريف بالعرب ، فهي من أجمل اللغات وأكثرها دلالة ، وقد كانت ، مع اللاتينية في العصور الوسطى ، إحدى اللغتين العالميتين في مجالي العلم والسياسة . إنها لغة حافظت على تقاوتها على اللغوم من المفردات الكثيرة التي أرادت أن تنحط بها إلى لهجات محلية ، وذلك لأنها ليست القرآن وبها شيء من قدسية » .

وكانت هذه التصديرات خير مدخل إلى كتاب « العالم العربي » . ذلك أن المصنف الغربي من المفسوب الذي لابد أن نذكر لفتها مع ذكرها . فاللغة العربية هي الوطن الثاني للاستنار العربي ، بل هي الوطن الذي يشعبه مقها لتيعة فخرية لها من جمالاتها الفنى والأدبى والطبرى وقد قيلت المليونى الأناجيب لها بقمعين قه يزهد عن حملان أبنائها - أما المستشرقون المرفشون فقد حاولوا الإيصاح بانها لغة غير قلقة على اثبات وجودها في

مجال العلم ، لكن وليم إيرنست هوكنج يؤكد أنها تربت مع اللاتينية على عرش العلم والسياسة في الصور الوسطى فاستطاعت - مع اللاتينية - أن تحافظ على التراث العلمي والفكري والانساني من أن ينطس في ظلام الصور الوسطى . ورغم كل الظروف المتناقضة والمراحل الطويلة التي مرت بها اللغة العربية فإنها استطاعت المحافظة على جوهريها وتفاوتها . يكفي أن نذكر القرون الخمسة المظلمة التي مرت بها الأمة العربية تحت نير الحكم العثماني ، ونحن سيطرت اللغة التركية على كل مرافق الحياة الرسمية تماما ، والمرافق الشعبية الى حد كبير . كانت هذه الفترة القاتمة الموغلة في الجهل وضيق الأفق كفيلا بأن تقضي على أية لغة أخرى . لكن اللغة العربية استطاعت الصمود لكل هذه التحديات لأنها لغة القرآن وبها شيء من قدسيته على حد تعبير هوكنج .

من هنا كان تأكيد نجلاء عز الدين في كتابها على أن الاسلام عن طريق القرآن ، قد أنقذ اللغة العربية من الانحلال الى لهجات محلية متعددة فحافظ بذلك على وحدة الفكر والتعبير ، وبهذا المعنى لا يخص الاسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث المسيحيين العرب أيضا . وذلك يرجع الى العلاقة العضوية بين اللغة العربية والاسلام ، فإذا كانت اللغة هي الوعاء الذي يحفظ الفكر والثقافة والتراث الحضاري ثم ينقله عبر الأجيال المتتامة ، فإن الاسلام يمثل الوجه الديني والعقائدي والروحي للغة العربية . ولا شك أن هذه الميزة قد منحت الأمة العربية مكان الريادة والظليمة بين الدول الاسلامية غير العربية . في هذا تقول نجلاء عز الدين :

« ان الناس أقبلوا على السفر والسياحة في أنحاء العالم الاسلامي سميا وراء العلم » وكانوا ينتقلون من مركز الى آخر بحثا عن الاساتذة ، وقد وجدت حرية التنقل هذه لا يفضل وحدة الاسلام السياسية ، اذ لم تلبث هذه الوحدة أن انفصمت عراها ، بل يفضل وحدة اللغة والثقافة التي كانت تنفي عن المسافرين المشغور بالقرية أينما حل . »

ف عندما أحاطت التيارات السياسية المتعارضة بالأمة الاسلامية ، وتضاعفت الضغوط من الداخل والخارج ، انفصمت عرى الوحدة الاسلامية ، وانقسمت العولة الكبرى الى دويلات . وهذا الانقسام كان يمكن أن يقيم الحاجز الحضاري والثقافي والفكري والانسانية بعد أن قامت الحاجز السياسية بالفعل ، لكن وحدة اللغة والثقافة حافظت على الوحدة المنووية والفكرية للأمة العربية على الرغم من تحول جسنها الى إشلاء متناثرة نتيجة للصراعات السياسية ، والكوارث والفراجم التي وقعت عند اكساح للفول للبلاد العربية أو عند احتلال الصليبيين لأجزاء منها .

وترى نجلاء عز الدين أن الأمة العربية بكل ثقلها الحضارى كانت
مركزا لجنب المسلمين من غير العرب الذين وجئوا أن الكفاح من أجلها
لا يقل في ضرورته عن الكفاح من أجل أوطانهم . وخير مثال على ذلك
جمال الدين الأفغانى الذى لم يشر بالتححر من الحكم الأجنبى وحده ،
بل بشر كذلك بالتححر من المعتقدات والعادات البالية الجامدة التى تعرقل
كل تقدم ، فناضل من أجل حرية الفكر ، وحض على اعلان الأفكار الحرة
بجرأة ، وأنكر الطغيان والظلم مهما كان شكلهما أو مصدرهما ، وكان
ندا الأفغانى فى مصر هو نداؤه فى فارس ، كما كانت دعوته فى الهند
هى دعوته فى تركيا ، دعوة الى تححر العقل من الجمود ، ودعوة الى حق
الشعوب - متى تنبعت - فى حكم نيابى سليم . وعلى الرغم من أن
الأفغانى لم يكن عربيا ، فانه لم يفرق بين الكفاح من أجل الإسلام والكفاح
من أجل العروبة . وهو وإن كان دعا الى الوحدة الاسلامىة ، فقد أدرك
أن الأمة العربية هى الدرة بالنسبة للعالم الاسلامى ، ومن هنا كانت
حياته فى مصر وكفاحه مع الإمام محمد عبده من أجل بحث جديد .

ثم تنتقل نجلاء عز الدين الى حالة التعليم فى البلاد العربية فى
ظل الانتداب والاحتلال لأنها تعتقد أن التعليم هو المقياس الحقيقى
للخطوات الحضارية التى تسخطوها الأمة سواء الى الأمام أو الى الخلف .
ولذلك فان تاريخ الادارات التعليمية فى البلاد العربية فى ظل الانتداب
والاحتلال يعكس أنواعا عديدة من اضطهاد اللغسة العربية ، والمقاومة
الشديدة للثقافة القومية . وكان هذا - فى بعض الأحيان - باعتراف من
قاموا بهذا الاضطهاد وهذه المقاومة . فمثلا فى تقرير لجنة ملنر البريطانية
عن حالة التعليم فى مصر نجد اعترافا بأن التعليم الذى يتطلبه الشعب
بقوة والحساح لا يزال هزىلا ولم تكن الميزانية المالية الهزيلة هى الآفة
الوحيدة التى منى بها التعليم فى عهد الاحتلال ، بل رسم المستعمرون
خطا للدراسة وبرامجهما فى ضوء سياسة محدودة الهدف لا تسعى
الى تثقيف المصريين ، بل تقتصر على اعداد الموظفين لآلة الحكومية وسياسة
من هذا النوع لابد أن تجعل التعليم نوعا من التلقين حتى يفقد الطلبة
القدرة على التفكير لأنفسهم .

وبما فعله الاستعمار البريطانى فى مصر ، فعل مثله وأكثر فى العراق
وفلسطين . ففى العراق أنشأ الانجليز نوعين من المدارس : الأول أعد
خصيصا لأبناء الأغنياء القادرين على دفع الرسوم والمصروفات والثانى كان
من أجل الفقراء . وكان الهدف الاستراتيجى من هذه التفرقة التعليمية
المفتعلة ، إيجاد الفواصل الطبقية بين أبناء المجتمع الواحد . وتكون التطبيق

المعروف للمبدأ الاستعماري الشهير : فرق تسد . فقد أراد الإنجليز أن ينفذوا التسليحية في العراق على التفرقة الطبقية والطائفية وجعلوا نخوة أطرافهم ، ومن ثم يتحول الى بئس لا يتجزأ من فكرهم وشلوكتهم .

أما في فلسطين فقد كانت الرقطة أشد بسبب التعاون الخفي بين الاستعمار البريطاني والمخطط الصهيوني ، لدرجة أن اللجان القومية المتتابعة التي قامت ببثث المسألة الفلسطينية في ظروف مختلفة استنكرت قصور نظام التعليم وأعربت عن إيمانها في أنه لو كانت حاجات التعليم تلاقى ما تستحقه من التقدير لكان من الواجب أن يدبر لها المال اللازم على حساب بعض الحاجات الأخرى التي لم تكن الحاجة إليها حيوية أو ملحة . ومع ذلك لم تقبأ سلطات الانتداب البريطاني باستنكار قصور نظام التعليم لأن هدفها النهائي كان تدمير العقل العربي في فلسطين .

أما في لبنان فقد طبق الاستعمار الفرنسي نفس السياسة التي طبقها الاستعمار البريطاني في مصر والعراق وفلسطين . وغنى عن الذكر أن الفرنسيين اتبعوا سياسة واحدة في لبنان وسوريا وتونس والجزائر والمغرب . ففي لبنان - مثلاً - كان التعليم الرسمي مهملًا تمامًا ، وظل عدد التلاميذ يتناقص علماً بعد عام في ظل الانتداب الفرنسي . وهذا الإهمال كان تطبيقاً لخطة فرنسية سمعت إلى تشجيع إنشاء المدارس الأجنبية وتمعيمها في الوقت الذي صرفت فيه النظر تقريباً عن التعليم الرسمي والوطني ، لدرجة أن نسبة المدارس الفرنسية زادت عن ٧٥٪ ، ومن ثم احتوت النسبة نفسها من عدد الناشئة الذين تشكلت عقولهم ونفوسهم بأسلوب تربوي خبيث زببطهم فكرياً ووجدانياً وثقافياً بفرنسا . ولا شك أن هذا الانقسام في الولاء الوطني بين أبناء القطر الواحد ضاعف في الفروق الطبقية والطائفية بسبب انتشار المدارس الأجنبية والطائفية .

وعلى الرغم من أن فترة الانتداب الفرنسي على لبنان لم تستمر أكثر من ربع قرن ، فإن فرنسا بذلت أقصى ما في وسعها لكي تدمج شخصية لبنان العربية . سمعت جامعة لنشر اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية في كافة المجالات وعلى كل المستويات ، فاعتبرت الفرنسية لغة رسمية إلى جانب اللغة العربية ، وكان القضاء والمحامون يستعملونها في المحاكم ، حتى ولو كان المتقاضون لا يفهمون كلمة واحدة منها . كانت السياسة هي « فرنسة » لبنان بأسرع ما يكون ، فإذا ما انتهى الانتداب الفعلي ، فإنه يمكن أن يتحول الى انتداب حضاري ثقافي فكري وجداني .

أما في الجزائر فكان الاستعمار الفرنسي أشد وطأة ، إذ لم تعترف فرنسا باللغة العربية ، وفرضت اللغة الفرنسية على كل المعاملات الحكومية

والرسمية ، وأصبحت لغة التعليم في المدارس الرسمية التي أقيمت لخدمة المستعمرين من حيث اتباع المناهج الفرنسية وتدرّس اللهجات العامية المحلية فقط بهدف تمزيق البلاد فكريا وثقافيا . ومع كل هذه الضغوط استمرت بعض الجمعيات الدينية في كفاحها للحفاظ على التراث العربي الاسلامي حتى لا تصبح الجزائر فرنسية تماما . من أولى هذه الجمعيات « جمعية علماء الجزائر » التي أسست عام ١٩٢٥ من أجل الإصلاح الديني والاجتماعي باعتباره أساسا للحرية السياسية ، ومقاومة سياسة « فرنسا » الجزائر . وكانت للجمعية أجهزتها التنفيذية التي تقوم بتأدية رسالتها ، مثل مدارسها ونواديها العامة المدينة ، وصحيفتها الأسبوعية « البصائر » . هذا من الناحية الثقافية والدينية ، أما من الناحية السياسية فقد عملت الجمعية من أجل استقلال الجزائر ، ولاتحادها مع الأقطار العربية . ولا شك أن علماء الجزائر نجحوا في الحفاظ على الثقافة العربية الاسلامية في الجزائر من خلال مركزى هذه الثقافة في شمال إفريقيا : جامع القرويين في مراكش ، وجامع الزيتونة في تونس .

وفي عرضها لتاريخ العرب الحديث ، توضح نجلاء عز الدين أن الكفاح من أجل اللغة والتعليم والثقافة والتراث ، لم ينفصل إطلاقا عن الكفاح السياسي من أجل الاستقلال والتضامن العربي . فلم تبق المؤتمرات العربية منحصرة في شئون العلم والثقافة وحدها ، بل صارت تتناول الأمور السياسية أيضا كالمؤتمر الفلسطيني العربي العام الذي انعقد في بلودان عام ١٩٣٧ وجمع وفودا وأعضاء من جميع الأقطار العربية للنظر في التدابير التي يجب اتخاذها لمكافحة الصهيونية . بل إن المؤتمرات التي تتناول القضايا الاجتماعية لم يكن في إمكانها أن تتجاهل المسألة الفلسطينية ، الأمر الذي يؤكد أهمية قضية فلسطين في محيط الحياة العربية ، بدليل أن أول مؤتمر عربي للنساء كان يدور برمته حول المسألة الفلسطينية .

وعلى الرغم من أن قيام جامعة الدول العربية كان بإيحاء من الحكومة البريطانية نتيجة للموقف الدؤوب إبان الحرب العالمية الثانية ، لتكون الجملة بمثابة نوع من الوفاق الصغير الذي يجمع القوى العربية الاقتصادية والثقافية والسياسية لخدمة مصالح بريطانيا الاستعمارية في الشرق الأوسط ، فإن الشعوب العربية نظرت الى الجامعة العربية على أنها خطوة في سبيل الوحدة العربية ، فهي تدعيم قيام الصلات الطبيعية الدائمة والقائمة فعلا بين البلاد العربية التي تجمعها وحدة الثقافة واللغة والتراث والأرض والتاريخ والمستقبل . فإذا كانت جامعة الدول العربية أداة ، فالعبارة ليست بالأداة ولكن بكيفية استخدام هذه الأداة .

٥٩ - يوسف عز الدين (العراق)

يعد يوسف عز الدين من الدارسين والباحثين الذين تابعوا وحلوا الشخصية القومية سواء في الأدب العراقي أو الأدب العربي بصفة عامة ، واستطاع أن يصل من خلال كتبه وأبحاثه - إلى النتيجة التي تؤكد أن أيديولوجية القومية العربية لم تترك أدبيا عربيا ناعجا ومخلصا إلا وطمعت إنجازاته بطلابها المميز مما يؤكد بالتالي وحدة الوجدان العربي . برغم كل مظاهر التشتت والتمزق التي تمتد التيارات السياسية المتناقضة في العالم العربي . فاللغة والأدب والفكر والثقافة تثبت بالدليل المعلي القاطع العلاقات العقلية والروحية والوجدانية الوثيقة التي تجمع العرب من المحيط إلى الخليج . ولم يكن على الوطن العربي سوى مناوآت السياسة والطامع مما أثر بدوره على الحياة الاقتصادية والاجتماعية العربية . ومع ذلك ظل العربي يدرك ويشعر بكل ما يعتري أخيه العربي من آلام وآمال في أمة بقعة من بقاع العالم العربي المترامي الأطراف . وانعكس هذا على الأدب العربي المعاصر : مرآة الوجدان القومي .

يتضح هذا المفهوم القومي في كتب يوسف عز الدين مثل : « الشعر العراقي في القرن التاسع عشر : خصائصه وأحداثه » ، ١٩٥٨ ، و « الشعر العراقي الحديث والتيارات السياسية والاجتماعية » ، ١٩٦٠ ، و « الاشتراكية والقومية وأثرهما في الأدب العربي الحديث » ، ١٩٦٨ ، و « الرواية في العراق : تطورها وأثر الفكر فيها » ، ١٩٧٣ ، و « تطور الفكر الحديث في العراق » ، ١٩٧٦ ، و « قضايا من الفكر العربي » ، ١٩٧٩ .

يوضح يوسف عز الدين أن الوعي القومي العربي الحديث أخذ شكله المتطور المتمايز عليه الآن مع توغل الاستعمار والسيطرة الأجنبية

في الوطن العربي ، ولذلك يتحتم على الأديب العربي أن يجسد واقعا
العربي ، ويستخرج ما يلائم الذات العربية في عصر وجد فيه الانسان
العربي نفسه مضطرا وحائرا وسط تيارات متلاطمة من الحضارات
والثقافات التي تحول بتر العربي من تراثه الحضاري العريق . من هنا
كانت المهمة القومية للمقااة على عاتق الأديب والمفكر في المزج بين الأصالة
ممثلة في التراث العربي ، والمعاصرة ممثلة في الحضارة العالمية ، بحيث
يخرج من هذا المزج بيا يفيد الحاضر العربي ومستقبله . لأن المضمون
الفكري عند العرب يجب أن يتطور في صالح الوحدة العربية والفكر القومي
الاشتراكي ، وأن تكون للكاتب شجاعة الحق وعقيدة لا آمن في مسيل
قلبه ، وأن يختط منهجا جديدا لا تبعده مقوماته عن المثل العربية
والاسلامية ، بعد أن سادت الحيرة النفوس وعم الضياع الفكر العربي
نتيجة للتخطيط الذي وضعه المستعمر عنلها قسم البلاد العربية وأقام
بينها الجواجز للفتنة .

ومن الضروري أن تكون أحسن الثقافة الجديدة موعظة ، في اطار
واضح بحيث تعمل على بناء مقومات عربية حضارية جديدة ، والا سوف
تغرقنا الحضارة العالمية ولن يبقى لنا من طموحاتنا غير الصور الخيالية
البعيدة عن واقعنا ، ولعل من أهم خصائص القومية العربية التي يتحتم
تأصيلها وترسيخها : التمسك بالإنساني ورفض الملون سواء عليها أو على
الآخرين ، ومناهضة الاستعمار في كل صورة ، وتوضيح الطريق لجانحين
الشعب العربي ليمسك نحر الموحدة العربية في اطار ثقافي فكري جديد
ليثبت الثقة في مقدرة العرب واختصاصية الفضل القومي ، وتوجيه الفكر
العربي كله نحو مصالح الأمة العربية إذ أن السيطرة على الشعوب لا تتم
بسهولة ويسر الا اذا تمكن الأجنبي من السيطرة على فكر الشعوب . لأن
وما زالت الحرب قائمة للسيطرة على فكر الشعوب بكل مسيل ، لأن
الاستعمار القديم خسر الوسائل القديمة التي كان يلجأ إليها ، وترك حرب
الجيش لأنها سرعان ما تخسر مباركتها .

ويلقى عز الدين القسوة على الاتجاالت الفكرية البسيطة التي ظهرت
في مجتمعاتنا العربي ، والتي حاولت أن تسيطر على الفكر العربي القومي
وتتصممه ليسير في أدغالها ، لمحاولة القضاء على للقومات القومية التي
اعتبرها الاستعمار أقوى قلعة ثبت عليها الفكر الغربي المعاصر بها زائل
يستمد عناصر قوته منها . وتصدى الفكر القومي لكل هذه التيارات التي
أرادت القضاء عليه ، وقيل الجحى ولم يقل منها سوى ما رآه ملائما
لطبائع وأعماله ، وهذه التيارات في نظر يوسف عز الدين :

« ليست وليدة اليوم أو السنة فمنها ما قد ذهب بعيدة الأغرار إلى قرون ، فلذا عكسنا إلى جذورها التاريخية لتؤكدنا الكثير من الأزمات الفكرية المحسرة ووجدنا كثيرا من الأوجه التي تبرر بالفكر العربي المعاصر .
لأن في فكرنا العربي المعاصر عدة تيارات وثقافات متنوعة مدتها ما يجب في اللاشعور ومنها ما بقي على السطح . أما أهم هذه التيارات الفكرية التي ما تزال تعمل عملها فهو التيار الديني . فبالرغم مما دخل على الدين الإسلامي من شوائب ، وزيغت عليه من زوائد بعيدة عن جوهره وأصالته فما زال القاعدة الفكرية القوية التي تنطلق منها كثير من الآراء والاتجاهات الفكرية المعاصرة والحديثة .

وما يؤسف له ، أن كثيرا من قوى القيادة الدينية لم يحاول أن يرفع من مستوى الشعب العربي ، ولم يلائم نفسه مع المتطور الحضاري والتقدم الانساني . وحجب تعاليم الدين عن المجتمع العربي ، واعتصم بالمظاهر دون العناية بالجوهر الاجتماعي الذي كان من أهم أسس المدين الإسلامي ، فقد مر العالم العربي بدور كائن يعارض رجال الدين فيه هؤلاء أهم مقومات الحضارة » .

وعندما يركز يوسف عز الدين على مفهومه للتيار القومي في الفكر العربي فإنه يقصد التيار الذي يمثل الوعي العربي بأشكاله المختلفة ومظاهره المتنوعة ، والذي عبر عن شعور الأمة العربية بكيانها واحساس الشعب العربي بذاته وبحقه في حياة كريمة . وقد سمي هذا الاحساس بالوطني مرة والاحساس العربي قارة أخرى . ولهذا الشعور جذور عميقة في تاريخ الأمة العربية وفي النفس العربية . مما يشهد بأن العربي لم يتخل يوما عن الاعتزاز بقوميته وبحاجته الملحة إلى كيان عربي موحد ، لأن الشعور نفسه نابع من حس ذاتي داخل ، وقد تأكد هذا الحس وبنا واضحا عندما تعرضت الأمة العربية للتحديات الخارجية التي أرادت الانتقام منه .

وكانت بداية هذا الشعور مبينة ، إذ لم تكن هناك مقومات حديثة تستلزم وتوجهه ، بل كانت أهم ركائزه المبادئ الإسلامية وما فيها من دعوة إلى وحدة عربية أسمايتها إلى الصرب حملة الدين الإسلامي ، وقد انتشرت معهم المبادئ والمساواة والضموري أيضا طورا وتراجعا .
ولذلك عندما سيطرت الدولة العثمانية على البلاد العربية ظل العرب ينظرون إليها نظرتهم السابقة إلى حكام المسلمين ولم يفرقوا بين الصلوة والإسلام لأنهما كائنا حقا واحدا متلازمان لا يمكن الفصل بينهما . لكن مع وصول الحملة الفرنسية إلى مصر بدأ هذا الوعي يأخذ أشقوا آخر في اتجاهه

اذ تبلورت فكرة الحكم العربي في نفوس العرب عندما أحسوا بالأذى من دولتهم المسلحة وتناخرها وضعفها عن حماية العرب والاستسلام عندما تحداها قابليون وزحف الى الشرق . وعلى الرغم من أنه كان هناك بعض العرب الذين تمسكوا بالملافة العثمانية بعد زوال الحكم الفرنسي ، فإن مفاهيم القومية العربية والفكر العربي الصميعة بدأت تتعمق في النفوس .

وحاول الفكر العربي الحديث أن يواكب التيارات السياسية والفكرية الجديدة التي بدأت تعمل الى تنالته ولم تتضح مفاهيمه السياسية الا عندما قويت التحديات الخارجية وأخذت تظهر آثارها في جميع مناحي الحياة العامة . هنا بدأ التحول من الجامعة الاسلامية الى الجامعة العربية تحولا طبيعيا ، فيعد أن ضعفت الدولة العثمانية ، لابد من وجود كيان لحماية الأمة العربية التي هددها الاستعمار وتحداها في أقطارها . وبعد سقوط الدولة العثمانية قابل العرب الاستعمار الغربي وجها لوجه ، وقسم البلاد العربية ، فتنادى العرب بالعصوة الى الوحدة العربية لحماية أنفسهم أمام هذه القوة الجديدة التي هددهم في عقر دارهم .

وعندما ظهرت الحركة القومية لقيت كل ترحاب من المفكرين العرب ، وبخاصة الشعراء كالرصافي ، والزهاوي ، وخيري الجندوي ، وكاظم النجيب ، ورضا الشيبيني ، وفيهمي المدرس ، وإبراهيم صالح شكر . وكان أجلى صوت هو صوت الكاظمي في الوحدة والقومية . وبالطبع فإن ما ينطبق على أدباء العراق وشعرائه ينطبق بنفس القدر على الأدباء والشعراء في جميع أنحاء الوطن العربي . فعندما يلتزم الأديب أو المفكر بقضايا الأمة ويعمل على تطوير حضارتها ، ويسهم في خلق جيل جديد ، ويدافع عن ذاتها فقد أصبح جزءا منها لا يمكن تجاهله ، لأنه بمعاناته يعكس آلامها ، وبأحزانه يصور نبضاتها ويرسم أمانها بصلق العبارة ووضوح الرأي ، وجميل البيان ، وعميق الاختساس فهو يصبح الالتزام طبعيا بعيدا عن القوالب الفكرية ، واحساسا لا تدخله الصياغة الأدبية المصطنعة والماعنى الجاهزة المسبقة .

وعلى عاتق الفكر العربي المعاصر تقع مهمة رصد الصنفين من الداخل لأن الأمة العربية ليست مستعملة للثغور في صراح سياسي داخلي يؤثر في سميرتها التاريخية المعاصرة ، وإن تمسكها مع أعدائها أو تهادتهم . في يجب أن الإعداد للمجتمع الجديدة يحتاج الى صبور وكفاح وإلى تهيئة فكرية واتساع الخيالات الخلق مجتمع عربي يكرم بلونه فمع شعوب العالم ، يستوعب الحضارة ، ويمتلكا لمستقبله . هو الأديب حين يفتح أبوابه لخدمة خلق خلق هذا المجتمع ومن الوعي بين أبناء الشعب ليتخلصوا من التناقضات

الطبقية والفكرية والاجتماعية والطائفية والقبلية التي تقضى مضجعه وتحول
دون وحدته القومية المرجوة .

ويرى يوسف عز الدين أن رسالة الأديب العربى المعاصر يجب
ألا تقف عند هدم المثل القديمة من الذهنية الشعبية بل تسير لتبنى من
جديد وتحمل الثورة الفكرية بدراسة كل شئ جديد فى ظروفنا المتنامية
ومجتمعنا المتوثب حتى يصل الشعب العربى الى الحياة الكريمة موجهها
العاطفة القومية بالعقل والاتزان والروية . كما تحتم رسالة الأديب أن
يحارب الظلم والتسلط والديكتاتورية والغزو الفكرى فى كل أصقاع الوطن
العربى ، دون هوادة ودون لين لأن التسلط الفردى والغزو الفكرى يقضيان
على الروح العربية الشماء التى لا تستكين الا للحق والخير ، وما تفتت فى
أحلامها الا بالحرية السبعة فى مختلف نواحي وجودها . وألا يسمح
الأديب العربى بعبادة الشخص مهما كان له من أثر فى الحياة السياسية
والاجتماعية والفكرية والأدبية لأن العربى الأصيل بطبعه يكره عبادة الأفراد
ولا يؤله الشخصيات لأن عبادة الشخصيات ليست طبيعة العرب إنما جاءتهم
من القيادات الأجنبية والحضارة الغربية التى تشكل التحدى الجديد
للقومية العربية .

٦٠ - محمد عطا (مصر)

محمد عطا من المفكرين والكتاب العرب الذين لا يجدون أى تناقض بين الانجازات الوطنية فى داخل أى قطر عربى وبين الاتجاهات القومية التى تشمل الأمة العربية ككل . فقد بدأ حياته الفكرية بكتاب عن « تركيا والسياسة العربية » بالاشتراك مع سعيد الريان وأمين شاكر ، ثم وجد أن تاريخ مصر المعاصر فى حاجة الى اجتهاداته فنشر « مصر بين ثورتين » ، و« الدعوة التحريرية الكبرى » ، و« نحو وعى جديد » ، و« مصر المعاصرة » ، و« الجمهورية العربية المتحدة » ، ثم كتابه الفلسفى النقدى « الحركة المائلة » ١٩٥٩ الذى قدم فيه دعوة جديدة الى مذهب متكامل يتفق مع روح وطبيعة الشرق العربى فى ماضيه وحاضره ، فكان من الرواد الذين حاولوا فلسفة حياتنا وفننا ، مؤصلين شخصيتنا القومية ومنهجنا الفكرى .

وبعد أن قدم هذه الدراسات المدينة عن مصر ، وجد أن عليه أن يعود الى الخط التلقى الذى بدأ به حياته الفكرية فى كتاب « تركيا والسياسة العربية » ، وخاصة أن كل ما تم فى مصر - بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ بصفة خاصة - كان من أجل العرب كما هو من أجل المصريين ، أى أنه فى الواقع لم يبتعد عن الخط القومى العربى يكتبته عن المنجزات الوطنية فى مصر . لذلك كان من الطبيعى أن يصدر بعد ذلك كتابه « مع العرب فى تاريخهم » ١٩٦٠ ، ثم « القومية العربية وتحدياتها السياسية والاقتصادية والثقافية » ١٩٦٩ ، وهو الكتاب الذى حاول أن يضع فيه نظرية شبه متكاملة عن القومية العربية ، حدد فيها موقف العرب المعاصرين من دعوة القومية العربية ، والواقع التى أدت الى هذه الدعوة ، والجهود الفكرية للقومية العربية ، وموقف القومية العربية

من القوميات الأخرى مثل الفرس والترك والمغول ، ثم صراع القومية العربية مع الاستعمار الغربي سواء تحت ستار الصليبية السافرة أو المغنمة .

ثم يقدم محمد عطا عرضاً تاريخياً مثيراً لنهاية الصراع بين القومية العربية وبين الحركة الطورانية ، ابتداءً من ثورة العرب على الأتراك ، والمفاوضات بين حسين ومكماهون ، وقصور سياسة الأتراك ، وهزيمة القومية الطورانية ، ثم ينتهي محمد عطا إلى تحليل صراع القومية العربية ضد مؤامرات الاستعمار والأمبريالية ضد الصهيونية والقومية اليهودية المزعومة . ويرى أن التحديات التي واجهتها وتواجهها القومية العربية لم تواجهها من قبل أية قومية أخرى . فالتحديات السياسية تتمثل في الاستعمار ، والصهيونية ، والرجعية ، والشيوعية ، والقومية المحلية ، في حين تتمثل التحديات الاقتصادية في إصابة الاقتصاد العربي بأفتين خطيرتين : التجزئة والتنمية ، أما التحديات الثقافية فتتجسد في غلبة الآلية ، والثقافة المتحجرة ، والانفصام الأدبي ، والصراعات بين الثقافات المختلفة .

ولايمان محمد عطا بأن الجزء لا ينفصل عن الكل ، وبأن ما يحدث في أي قطر عربي يؤثر بدوره على الأمة العربية كلها ، وبأن الوطنية والقومية وجهان لعملة واحدة ، فإنه يختم كتابه بدراسة عن ثورة يوليو المصرية وأثرها في تطوير الفكر القومي العربي . فقد جاءت هذه الثورة في أعقاب النكسة العربية في فلسطين عام ١٩٤٨ ، نتيجة للفرقة التي زرعا الاستعمار بين الدول العربية واصطنع لها حدوداً وهمية ، فلم تدرك في الوقت المناسب أنه - بالمنطق البدائي البسيط للفاية - إذا استشرع امرؤ الخطر كانت أول محاولة منه لدفعه أن يستنجد بجواره ليعينه على دفع هذا الخطر ، وكذلك الأمر في الجماعات . وهو الأمر الذي أكدته الحروب من محاولة كل دولة التحالف مع أكبر عدد من جاراتها أو مع الدول التي ترتبط معها بمصالح مشتركة . من هنا يتحتم على كل الدول العربية التي فرقها الاستعمار وجمعتها وحدة المصير ، أن تسعى لدرء الأخطار التي تحيط بها من كل جانب . وأشد هذه الأخطار قيام إسرائيل في قلب الوطن العربي ثم تأمر الاستعمار على استقلال الثروات الطبيعية فيه . ولعل هناك حتمية مفروضة تاريخياً ومصرياً على كل العرب وهي أن أية دولة عربية لا تستطيع بمفردها مواجهة هذين الخطرين الضارين .

ولقد أقامت إسرائيل دعايتها على أساس أنها تمثل المور التقدمي الطليعي في الشرق العربي المتخلف اجتماعياً واقتصادياً ، وأن الدول العربية دول متأخرة مختلفة فيما بينها أشد اختلاف وأنه لا يرجى من

الوفاق بين اسرها الحالية ، وأن هذه الدول باتت قروناً نظرية تحت حكم الإغنيب مما أدى بها إلى الخنوع والصف والاسكان ، ولكن هذه المدعاة المرسلة تفتت فعاليتها بقيام الثورات التحررية في الوطن العربي ، وفي حتى الانشاء والتصير التي اجتاحت المنطقة ، وفي الإيمان للعمل بالقومية العربية ، وغير ذلك من الدوافع الإيجابية التي أحالت الفلسطينيين من مجرد لاجئ في انتظار غوث الآخرين وحسناتهم إلى مقاتل يطالب بحقوقه القومي المشروع في الأرض والكرامة والسيادة . وأصبح اسم فلسطين متداولاً على كل لسان وفي كل الإذاعات والصحف ، لدرجة أنها أصبحت جزءاً لا يمكن تجاهله في استراتيجية زعماء العالم المؤثرين في حركته .

وعندما يتناول محمد عطا الاقتصاد العربي فإنه يتناول سلبياته لينتهي الصراحة والموضوعية . فهو اقتصاد متخلف لأنه لا ينهض على الافادة الكاملة من موارد الدولة والطاقت البشرية فيها . ان أول ما يمكن أن يوجه إليه أنه اقتصاد سجزاً غير متكامل ، وذلك نتيجة تقطع إوصال الوطن العربي ، وقيام وحدات صغيرة فيه . فقد انعكست التجزئة السياسية على اقتصادياته فأصيب بالشلل أو النمو البطيء ، ففيه أراضي زراعية شاسعة في بعض أجزائه كالعراق والنفوب وليبيا والسودان تنقصها الأيدي العاملة والخبرة الفنية الزراعية للافادة الكاملة من مواردها ، وفي الجانب الآخر من الوطن العربي نجد بلاداً كمصر تكتظ بالسكان وبخاصة من العمال الزراعيين الذين يقومون بأعمال يدوية بدائية يمكن أن يطلق عليها اصطلاح « البطالة المقنعة » ، فلو لم توجد التجزئة السياسية لعمل هؤلاء العمال في زراعة الأراضي المحتاجة إلى أيد عاملة ، وارتفع مستوى معيشتهم ، وبالتالي زاد انتاج القلة في هذه البلاد .

والمنطق نفسه ينطبق على التصنيع الذي يحتاج إلى رأس مال ضخيم ، وأيد علملة ، وخبرة فنية ، وقوة محركة من بترول وفحم وكهرباء ، ومواصلات حديثة . لكن البلاد العربية يوضعها الحال لا توفر أي من هذه الاحتياجات ، فبعضها يتوفر لديه رأس المال القافض ، وبعضها الآخر لديه البترول أو الكهرباء أو الفحم ، وبعض ثالث تتوفر لديه الأيدي العاملة والخبرات الفنية ، والكثير منها تعوزة المواصلات الحديثة وشبكة الطرق المنيعة ، فإذا قامت الوحدة الاقتصادية في الوطن العربي لتفوز الوضع بالنسبة للتصنيع تفيراً كاملاً . وخاصة أن تبعية الاقتصاد وعظم تغرره من السيطرة الأجنبية الاقتصادية يشكل خطراً عليه ، إذ أنه السيطرة تخضع الاقتصاد العربي لمصالحها . وعندما دون اعتبار للمصلحة القومية ، فالفرصات الأجنبية ليس لها حلف سوى استنزاف موارد البلاد

كما هو حدث في شركات البترول الاحتكارية إذ أنها لا تستغل آبار البترول استغلالاً معقولاً بل تعتمد على الحصول على أكبر قدر منه في أقصر وقت لتزيد من أرباحها من جهة ، ولتعمل على امتصاص البترول وتجهيف آبارها قبل اليقظة القومية التي تعمل على أن يكون لها نصيب مجز من الأرباح .

ولا يعني خضوع الاقتصاد العربي للسيطرة الأجنبية دعوة التحكم في أسعار المواد الخام وزيادة التكاليف والأعباء حتى يقلل ذلك من الأرباح بالنسبة للدولة المنتجة ، هذا إلى جانب السياسة التي قتهاها الدول المحتكرة بقصر العمل في المبحث عن البترول مثلاً واستخراجها على يد خبراءها وفنييها وترك الأعمال الهامشية والثانوية التي تقتضي جهداً عضلياً للعمال الوطنيين ، وبذلك تحتفظ لنفسها بأسرار العمل الفني والإداري ، وتجعل الدولة المنتجة في عجز دائم عن القيام بهذه الأعمال وهي أساس الاستقلال . وإحساسها بالعجز يؤدي بها إلى الاكتفاء بالأرباح الهزيلة وعدم وقفها موثف التحدي أو المعارضة لتصرفات الشركات الاحتكارية .

أما عن التحديات الثقافية التي تواجه القومية العربية فيرى محمد عطا أن انتشار الأمية يشكل التحدي الأول والأكبر والأخطر ، فلم يعد الأمر كما كان في الثرون الماضية حيث كان العقل يمكنه أن يحيط بالأهم الأغلب من شئون الحياة وأن يتصدر القيادات بعض الأميين ، وأن ينجحوا في سياستهم إلى حد بعيد ، فالحياة اليوم قد تعطلت وتشابكت وأصبح العلم أساساً لها ، والآلات الحديثة قد غطت شبكة الإنتاج وتحتاج إلى عقل مدرب وإدراك واسع ، بل أنها قد تسلمت إلى كل مناسخ الحياة ، وإلى كل القطاعات ، فأجهزة الثقافة تعتمد عليها اعتماداً كلياً ، وكذلك أسلحة الحرب وفنونها ، وقطاعات الزراعة والتصنيع والمواصلات والقوى المحركة ، فلا مجال إذن في هذا العصر لغير المتعلمين ، هؤلاء الذين دربت عقولهم على حل المشكلات وطرائق التفكير مستخدمين وسائل المعرفة والعلم الحديث .

ومن أجل المرونة واكتساب المهارات العملية والعملية عملت الحكومات المتتمة إلى القضاء على الأمية بكل الوسائل والأساليب إذ رأت أن الأمية تشكل عبة في سبيل الإنتاج ورفع كفاءته . ذلك أن الانفاق على التعليم لا يدخل في باب الخصومات بل أنه يدخل في باب الإنتاج والاستثمار لأنه أن الأموال التي تنفق على محو الأمية هي أموال مستثمرة ، كما هو الشأن في الأموال التي تنفق على العلاج إذ أن صحة العامل تزيد

من قدرته على الانتاج والابتكار والاقبال على العمل - أما على المستوى الاجتماعي والاقتصادي الفردي فان المواطن المتعلم ينال حظا أوفر من المواطن الذى فاتته التعليم ، ومن ثم لن تكون هناك عدالة فى التوزيع والفرص المتكافئة ، لأن المتعلم سيجد فرصا أوسع للترقى حيث يزيد معارفه ومعلوماته التى تتجدد يوما بعد آخر .

وعلى المستوى السياسى العام فان البلد الذى يسود فيه الجهل لا بد أن تتخلف فيه الديمقراطية السياسية - فإذا لم يكن المواطن المتعلم أقدر على حسن اختياره لمثليه فانه أقدر على ابلاغ صوته فى سرية كاملة تنأى عن العبث أو التحريف ، كذلك فان المواطن المتعلم لا يمكن خداعه أو التأثير عليه . ومن أجل هذا نرى المناطق التى ينتشر فيها التعليم تختار مثيلها اختيارا صادقا أو أقرب إلى الصديق - أما المناطق الأخرى فيجربها تيار القطيع ولا تستطيع تكوين رأى عام يقاوم التيارات الخبيثة كما أن مقاييسها تكون عادة مقاييس متخلفة ترتبط بالمادات والتقاليد العتيقة كما هو الشأن فى الريف والبادية - وقد بذل الاستثمار أقصى ما فى وسعه لكى يظل الجهل ناشرا أجنحته على الأمة العربية حتى لا تقع تحت تأثير روح العصر فتتروى وتثور على كل أنواع الاستغلال والاستعباد .

ولا تتعارض روح العصر - عند محمد عطا - مع تأصيل ثقافتنا العربية - فتعتمد الثقافات ضرورى للحضارة الحديثة إذ أن استمرار حياة الحضارة على زاد واحد معناه جديها ثم احتضارها - فلا بد أن تحتفظ ثقافتنا بسمتها وطابعها وروحها الخاصة فإذا قرأها الأجنبى أحس بأنه يعيش فى جونا ، ويتنفس روحنا ، ويحيا فى مجتمعنا ذى النكهة العربية . وقد يرى بعضهم أن تعدد الثقافة يضر بالتقارب العالمى ولكن الأمر غير ذلك ، فالتعدد والتلون والاثراء معناه الحياة والتجدد والخصب والنماء - ومعناه فى الوقت نفسه نشاط المجتمعات الانسانية وحيويتها - أما التكرار والمحاكاة فدليل على الجذب والضعف والتخلف ، فلن يوجد مجتمع نام من غير حركة دافقة ، حركة سياسية واجتماعية وثقافية .

وفى الوقت نفسه يتحتم على المثقفين العرب أن يطلعوا على كل منابع الثقافة الخصبة من الشرق والغرب ، ويفيدوا من الآثار الرائعة والقيم الشامخة فى الآداب المالية ، فالتلقيح الثقافى يؤدى الى اخصاب قوى يحمل بذور الحيوية والبقاء ، وثقافتنا على مر العصور ، كانت ثقافة قائمة على الأخذ والعطاء وخاصة فى عصرها الذهبى فى العصر العباسى ، انها ثقافة ليست مغلقة أو متعصبة ولكنها ثقافة متفتحة النواذير متجددة ، ولم تصب بالركود فترة طويلة الا فى عصور الممالك والأتراك ، لكنها

عادت إلى النهوض - برغم كل المعوقات والاحباطات - في اخريات القرن التاسع عشر حين حاولت بث التراث القديم ، وترجمة الآداب العالمية ، ثم انطلقت الى آفاق ابعده واشمل في ثلاثينيات القرن العشرين مع بدايات النهضة الثقافية التي حملت في طياتها بذور التغيير السياسى والاجتماعى والاقتصادى . ومع التطور الثقافى أصبحت لنا شخصيتنا الدولية المستقلة ، وكياننا المادى .

والأدب العربى المعاصر - ومعها الفكر القومى - لا يمكن أن يعيش على أمجاد الماضى فحسب بل لابد له من أن يتطور ، وأن يتحرك الى الأمام ، وأن يفتح على العصر ، وأن يتطلع الى المستقبل ، فلا يبكى على الأطلال أو يقتصر على المواطن الفاتية بل يتجاوزها إلى المشاعر القومية ، مشاعر الحب للوطن العزيم الكبير ، مشاعر الحماسة للجنود المذافعين عن وطنهم ، مشاعر التقمة على هؤلاء الذين يفتضون اوضنا ويشردون أبناءنا . أى أن رسالة الفكر القومى العربى المعاصر تتمثل فى اقتلاع الرواسب المتراكمة من عصور الضعف والانحلال السابقة ، وتثبيت أيمان الطلائع ، وإزالة السبيل أمام المترددين المتشككين . وخاصة أن ثورتنا السياسية كانت أسبق من ثورتنا الثقافية . من هنا كانت المهمة القومية الملقاة على عاتق المفكرين والمثقفين العرب حتى لا تتحول استراتيجيتنا السياسية إلى مجرد مراحل مؤقتة لا علاقة عضوية بين حلقاتها المتسلسلة .

٦١ - ميشيل عفلق (سوريا)

ان أى دارس للفكر القومي العربي المصاصر لا يمكن أن يتجاهل الدور الفعال والمؤثر الذى لعبه ميشيل عفلق فى مجال هذا الفكر ، مهما كان هذا الدارس مختلفا مع ميشيل عفلق . فلقد كان قيامه بتأسيس حزب البعث مع صلاح البيطار فى الأربعينيات بمثابة اخراج فكرة القومية العربية الى حيز الوجود المادى المنسوس . كما أن دراساته وكتاباتة وأحاديثه فى هذا الصدد كانت بمثابة التنظير المتجدد لهذه الفكرة القومية . ومما يجعل ميشيل عفلق قريبا فى فكره من معظم المفكرين القوميين العرب أنه لم يكن حزبيا بالمفهوم الضيق للكلمة بل كان قوميا فى كل اجتهاداته النظرية والفكرية التى قد يختلف حولها بعض المفكرين العرب ، لكن الاختلاف هنا يجب أن يكون من باب التنوع والخصوبة وليس على سبيل الصراع والخصومة .

وتشكل كتابات وأحاديث ميشيل عفلق تنوعات متعددة ومتناسقة على مفهومه للقومية العربية والوحدة العربية ، كما تجد فى كتابه « فى سبيل البعث » ١٩٥٩ ، و « نقطة البداية » ١٩٧٣ ، و « البعث والثرات » ١٩٧٦ . ويجب ألا يؤخذ تركيزه الدائم على الدور القومى لحزب البعث على أن الحزب يشكل غاية وهدفا فى حد ذاته ، ذلك أن الحزب فى نظره ليس الا وسيلة وأداة من أجل المشاركة فى تحقيق الاهداف القومية والاستراتيجية للامة العربية كلها . فهو يقول فى مقال له عام ١٩٥٩ بعنوان « نداء المسئولية التاريخية » ان الحزب وجد للشعب وليس العكس ، والثورة وجدت للشعب وليس العكس . لذلك فانه اذا اختلف بعض مفكرى القومية العربية مع عفلق حول الاداة فانه من المستحيل أن

يختلفوا معه حول الأهداف والغايات • ومن الطبيعي أن تختلف الوسائل والأدوات لأن هذا من شأنه إضفاء أبعاد وأحسواء جديدة على الجوانب المتعددة لمفهوم القومية العربية •

والدأري لتطور الفكر القومي عند ميشيل عفلق يكتشف أنه بدأ من منطلق العاطفة الجياشة وانتهى عند العقل العلمي الذي يخضع كل شيء للحساب الدقيق بما في ذلك العاطفة ذاتها • ففي كتابه « في سبيل البعث » يقول عن القومية العربية :

« القومية قدر محبب : القومية للشعب كالاسم للشخص والملاحم للوجه ، هي قدر قاهر يا ما أحلاه قدرا قاسيا ولكنه محبب شهي ، يريد الله أن نكون كلنا أبطالا ولا راد لإرادة الله • »

وعندما يحدد عفلق مفهومه للقدر فإنه يتكلم عنه فيما يشبه الشعر الرومانسي الغيبي المنتور • يقول إن :

« فكرة القدر تابعة لحوية الأمة ، فتارة تكون عامل حيوية ودفع ، وتارة عامل جمود وتأخر ، فالقدر مثلا هو المثل الأعلى تنشئه الإنسانية ، أي أننا نحن نريده ثم بعد ذلك يخرج عنا ويأمرنا فيما بعد • للقدر مفهوم عامي وهو أن الإنسان لا استطاعة له ولا قوة ولا حول والقدر يعني آخر مناقض لذلك ، هو المثل الأعلى الذي نسعى له ، هو التعبير عن إرادتنا ، ولكن لكي نمطى هذا المثل قوة فوق قوة الفرد نجعله شيئا إزليا أي من قوانين الكون ، ويجب أن نصل إلى ذلك ، أي أن نصبح أكثر من أفراد ، نصبح التاريخ ، نصبح الطبيعة • »

إن القدر في المفهوم العامي شيء سلبي يقيدنا ويقتل فينا الحرية ، أما إيماننا بما يكون محببا فيعني أننا نتقصم القدر • وليس ثمة تناقض ، بل يعني الإيمان بالروح • بهذا لا يفرق عفلق بين الإنسان والقدر ، فبعد أن كان القدر خارج الإنسان قوة ضاغطة ومخيفة في مواجهته ، أصبح قوة كامنة فيه تدفعه للتقسام بالمجرات • وكان من الطبيعي أن ينعكس مفهومه المثالي هذا على تعريفه للقومية العربية التي يقول عنها :

« إن القومية العربية ليست نظرية ولكنها مبعث النظريات ، ولا هي وليدة الفكر بل مرشحة ، وليست مستعبدة الفن بل نبهه ووجهه • وليست بين الحرية وبينها تضاد ، لأنها هي الحرية ، إذا ما انطلقت في سيرة الطبيعية وتحققت مله قدرتها • »

وعندما يتكلم علق على الجانب العاطفي للقومية العربية فإنه يرى فيها طاقة دافقة تحتاج في طريقها كل السفسفات الجذلية والمساجلات الكلامية ، فهي حياة وبلوك قبل أن تكون نظرية بين صفحات الكتب . يقول علق :

« أخشى أن تسف القومية عندنا إلى المعرفة الذهنية ، والبحث الكلامي ، فتفقد قوة المصيب وحرارة العاطفة ، كثيرا ما أسمع من الطلاب أسئلة عن تعريف هذه القومية التي تنادى بها ! أهى عنصرية تقوم على الدم ، أم روحية تستمد من التاريخ والثقافة المشتركة ، وهل هى تنفى الدين أم تفصح له مكانا ؟! وكأني بهم يعلقون إيمانهم بالقومية على درجة التعريف من الصحة والقوة . مع أن الإيمان يجب أن يسبق كل معرفة ويهزأ بأى تعريف ، بل أنه هو الذى يبعث على المعرفة ويضئ طريقها . . . القومية التي تنادى بها هى حب قبل كل شيء . هى نفس للعاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته لأن الوطن بيت كبير والأمة أسرة واسعة . أن الذى يجب لا يسأل عن أسباب حبه ، وإذا سبأ فليس يواجد سببا واضحا ، والذى لا يستطيع الحب إلا لسبب واضح يدل على أن الحب فى نفسه قد فتر ومات . ولا خوف أن تصطلم القومية بالدين فهى مثله تنبع من معين القلب وتصدر عن إرادة الله ، وهما يسيران متآزرين متعاقبين خاصة إذا كان الدين يمثل عبقرية القومية وينسجم مع طبيعتها » .

ويركز ميشيل علق على دور القائد بالنسبة للشعوب التي مازالت تخوض معارك التحرير والبحث عن ذاتها القومية . فالقوة التي يضربها القائد خير ألف مرة من الفكر المجرد الذي ينادي به ، وخاصة أن الشعب يتعامل مع قادة معينين قبل أن يتعامل مع أفكار خالصة . وإذا وقع انفصال بين سلوك القائد وفكره فلا بد أن ينفض من حوله المخلصون المؤمنون به ، ومن ثم يقع أسير الانتهازيين والمتسلطين والمتنفذين بحكمه . لذلك يقول علق :

« أن الشعب يؤمن بالأشخاص أولا وبالفكرة التي يمثلونها ثانيا ، لذا إذا عرف القادة كيف « يفرضون » على الشعب الهيبة والاحترام ، وكيف يوحون إليه بالثقة وال إخلاص والحب « قلده » إلى الإيمان بالفكرة والعمل بموجبها بسهولة . الشعب فى كل مكان « عاجز » عن أن يفهم حق اللهم وبسرعة أية فكرة من الفكر ، لذلك فهو ينظر إلى الأشخاص الأحياء الذين تتمثل الفكرة فيهم ، وعلى هؤلاء الأشخاص وبالنسبة إلى قيمتهم وقوة أخلاقهم وعملهم ونشاطهم وحماسهم يقيس قيمة الفكرة

التي ينادون بها . فاذا اجتمع عدد من الشباب للتفكير في القضية ، والتشبيط ، واتحدوا اتحادا متينا ، وخضعوا لنظام شديد ، وتسلط في الدرجات ، كان ذلك وحده كافيا ليضمن تأثيرهم على الشعب ، وان « القضية » التي يخلوها هؤلاء على « قائدهم » ، تكون في الواقع قدسية للفكرة التي يريدون نشرها ونصرها . ويقدر ما تكون شخصيات الناشئين للقائد قوية وذات قيمة يكون نجاح الفكرة أكثر . ونصيبها من النجاح أكثر ، .

ولا يعني ايمان ميشيل غفلق بالجانب العاطفي للقومية العربية انه يهدف الى أي معنى غيبي . ففي محاضرة له في مدرسة الاسعادات الحزبية بالعراق بتاريخ ١٩ يناير ١٩٧٦ يقول ان العنصر الروحي الكامن في قوميتنا لا يقصد أي معنى غيبي أو مسيحي ، انه تمديد عن نزوع الانسان ونزوع الجماعة سواء اكانت حركة نضالية أم امة بكاملها الى تحقيق المثل والى الانسجام في الحياة مع المثل الاخلاقية الرفيعة .

وهذا التطور الملمس في الفكر القومي عند ميشيل غفلق جعله يوازن فيما بعد بين دور القائد ودور الشعب ، بحيث لا يلقى دور القائد على دور الشعب ، ويتحول الى المحرك الاول والاخير للجماهير . ففي حديث القاء في مقر الاتحاد العام لنقابات العمال في ٢٨ ايار ١٩٦٩ اوضح ان المرض الاساسي الذي منح الثورة العربية من ان تؤتي كل ثمارها ، وان تصل الى كل اهدافها وغاياتها ، على احسن واكمل شكل ، هو : نقص في نظرتها الى دور الشعب في الثورة . فلم تكن الحركات والانظمة النظمية تؤمن ايمانا عميقا بدور الشعب ، ولو كانت النظرة نظرة احترام وتقدير وثقة ومحبة ، لما لجأ الحاكون الى اساليب المعايضة المضللة والى فرض القيود والرقابة والارهاب .

ويرى ميشيل غفلق في ثورة الجزائر أكبر دليل على الدور المصري الذي يمكن ان يلعبه الشعب في صياغة قدره ومستقبله برغم كل صنوف الاستعمار والقهر والارهاب . فقد كان واضحا ان مثل هذه الآلام والمظالم التي لم يسبق لامة ان منيت بها ، جديدة بان تغير في الامة العربية يناهض الايمان العميق وتصهر الارادة الخلاقة ، وان تنقل العرب الى ذلك الجو الروحي الذي تفهم فيه الحياة على أنها رسالة . وقد كان الرد على هذا التحدي التاريخي ، نظرة ثورية علمية جديدة اخترقت البنى من الافكار . على الصعيدين القومي والعالمي - واصبحت اساسا للنهضة العربية المعاصرة . وهذه النظرة الجديدة تتمثل في الاعتماد على الشعب واعتباره القوة الثورية الوحيدة الفعالة ليتمكن من القيام بمهمته الثورية ، وتتمثل أيضا في اعتبار القضية العربية كلاً متجانساً لا يتجزأ .

وسرعان ما تفاعلت هذه النظرة الجديدة التي استوعبت بصديق وعيني حاجيات النضال العربي المعاصر ، مع الطلائع المثقفة ومع الجماهير على جميع أرجاء الوطن العربي الكبير ، وأصبحت القوة الفكرية التي يتغذى بها النضال العربي ، والمليار الذي يشد هذا النضال الى أعلى المستويات ويفجر الينابيع الكامنة في التجربة العربية الثورية ويقدم لها - دليلاً للعمل يسند خطاها ويحييها من الانحراف - واقتربت هذه القيلة الفكرية بحرك نضال شعبي يرفع شعار النضال ضد التجزئة وضد الاستعمار والصهيونية وضد الاستغلال الطبقي والتخلف ، وقد تركز هذا التحرك النضالي خلال الخمسينيات وحول قضايا الأمة العربية الأساسية الثلاث: قضية الجزائر وقضية فلسطين وقضية الوحدة بين القطرين العربي والسوري .

فقد كانت ثورة الجزائر - في نظر غفلق - مفاجأة المروية لنفسها وللعالم ، وكانت مأساة فلسطين تجسيدا جيا لتجربة الظلم البشري الفريد والألم الإنساني الميق ، وكانت حركة الوحدة العربية تتويجا لنضال التحرر الوطني والثورة الاجتماعية والسلام العالمي . هذه القضايا القومية الثلاث كانت المعالم المصامة لظهور شخصية الأمة العربية الواحدة . وكان من الطبيعي أن تفاجأ الدول الاستعمارية التي عملت عشرات السنين على تأخير انبعاث الأمة العربية ، بتزايد امكانات الشعب العربي وتفجر طاقته الثورية ، برغم جميع العراقيل ، وأن تظهر التراجع مؤقتا لتخطط لتطويق التحرك العربي الثوري الجديد .

ويؤمن غفلق بأن أثبت الحقيقي للأمة العربية الواحدة ينهض على يته الانسان العربي ، بحيث تتكون النفوس قبل الوسائل ، والعزائم قبل الأسلحة ، والتيار المي الذي يخترق روح الأمة وينبش عن كوامنها ويلامس سرورها في أعماق جذورها . عندئذ يعرف العرب أن الاستثمار العائش والصهيونية الباغية ، وكل عدوان خارجي وظلم داخلي لم تكن كلها إلا مناسبات لكي يجسد الشعب العربي قيمه الروحية . فالمركبة الحقيقية هي بين الامكانات المتحققة في واقعنا الراهن وبين الامكانات الحقيقية الكامنة في الأمة العربية ، والتي على مدى انطلاقها وعق تحققها يتوقف مصيرنا ويتضمن مكاننا ودورنا في العالم .

هذه الكلمات التي قالها غفلق في ١٧ ابريل ١٩٥٥ في ذكرى الجلاء عن سوريا ، تضمنت نظرة نقدية كشفت عن الجون التاسع بين واقع الأمة العربية وبين ما تصبو اليه من آمال وأهداف ، كما تضمنت ايضا

عميقاً بأن الجماهير هي التي تستطيع وحدها أن تخرج قدر العروبة الى الهواء الطلق وتعيد اتصاله بحرارة الحياة ونبضات التاريخ وتظهره بالأمم الملايين من المظلومين وتقنيه بعديد من الآمال المكبوتة والطاقت الممضرة منذ قرون . ولذا كان من المسلم به أن تحقيق الفكرة العربية يحتاج الى زمن وإلى مراحل ، فإن من غير الجائز إلا نسبق ذلك بوضع التصميم للكل ، وإن نخطو في تطبيق المراحل دون أن تبين الطريق بوضوح ، ولنعرف أيها الطريق واحدة يرتبط آخرها بأولها . فإذا كانت مرحلة مقاومة الاستعمار التقليدي قد انتهت ، فإن التحديات المعاصرة التي تواجهها الأمة العربية تحتم اغناء التحرك القومي وإخصابه بالثورة الاجتماعية والثورة الفكرية بهدف التخلص من السطحية والزيف في معالجة أمورنا وأوضاعنا .

ويرى ميشيل عفلق في الوحدة العربية ضرورة حتمية سواء في معركة الحرية والاستقلال أو في معركة التقدم والثورة الاجتماعية ، ذلك أن فكرة الوحدة تفتح الباب على مصراعيه في كل قطر عربي للحلول الجذرية الحاسمة لأنهما تحل كل قطر عربي أعباء الأمة العربية كلها ، وتسد في الوقت نفسه بقوى الأمة العربية كلها . وكان الاستعمار - لثقله في الماضي أو الجديد - مدركاً تماماً لأبعاد هذه الحقيقة الخطيرة ، وخاصة أن التطور المادي الناتج أكثره عن التأثير بالظروف والاتصال بالعالم الخارجي كان دخلاً في حساب الاستعمار يتتبعه خطوة خطوة : بل كان الاستعمار هو الذي يجود به قطرة قطرة بينما يعد له ما يكفل عرقلته وإتقاء خطره .

ولكني تتخلص القومية العربية من كل هذه الموقفات والعراقيل والعقبات يحدد عفلق الضمانات الكفيلة بالمحافظ على انطلاق الحركة القومية واستمراريتها . من هذه الضمانات : الرجوع الى ينبوع القوى الحقيقية أي الرجوع الى الشعب ومصارحته بالحقائق ، والتخلص من كل التناقضات التقليدية التي أدت الى كل النكسات العريضة ، وكشف الانتهازيين والمتظاهرين بالمقائدية والثورية وإبعادهم عن المسيرة العربية ، ودراسة وتحليل الأخطاء والعيوب الأخلاقية التي تركناها تتكرر وتتم وتتنضم وتقتل مجسدة القومية العربية ، ووضع كثير من الأفكار تحت المراجعة والنقد والتثبت من جديد من متانة الأسس الفكرية التي وضعتها للقومية العربية ، وقيام المفكرين بدراسة الواقع لوصف نواقصه وأمراضه ، وتقديم الأسس الفكرية الراضية ليس فقط بالانحصار في الواقع العربي ولكن بالمقارنة مع ما يجري في العالم ووضع الصورة الحقيقية للممثل القومي الاستراتيجي .

ويصر عفلق على مقاومة الرغبة في استعجال الأمور لأن الأهداف القومية تحتم النظر الى الزمن نظرة عميقة في سبيل بناء طويل الأمد لا تظهر قوائمه وثماره قبل مضي زمن غير قصير ، مما يتيح فرصة لاختيار واجتذاب العناصر القومية المخلصة التي لا تسعى وراء النجاح السياسي المؤقت . فهذه العناصر قادرة على أن تنتقد نفسها بتجرد ليس فقط على مستوى النقد العلني ، وإنما النقد الداخلي الحقيقي . كل هذا يتطلب وقتا طويلا وجهدا وعبرا وتجردا وإيمانا وكفاءة . وخاصة أن حركة القومية العربية لم تجد بعد الصيغة العملية التي تفرض وتتيح لأكبر عدد ممكن من الأفراد أن يعاونوا وأن يساهموا في البناء ، والتي تستطيع أن تستغل جميع الطاقات العربية المتوفرة لدى الجماهير .

ومن أخطر العقبات التي واجهت ثورة القومية العربية أن الوصول الى تحمل المسئوليات كان يتم قبل أن تكون التجربة النضالية قد صهرت قوى الثورة العربية وسلحت جميع أفرادها بالوعي القومي الناشج الاصيل لكي يحملوا المسئوليات الجديدة . فكانت هذه القفزات مناسبة لظهور الفص والزيغ والتساهل في جمع الأفراد وفي تجنب المعارك ، مع رفع الشعارات الثورية التي ضللت الشعب عن الصورة الحقيقية للواقع ، ومع ادعاء هذه الأنظمة أن نجاحها في معركة قد أوصل الأمة العربية الى غاياتها القصوى . هذه الثورات الناقصة أو المزيفة لجأت الى أساليب شراء الناس بدلا من كشف الحقائق وبدلا من إيقاف وعيهم . كانت ترشوحهم بمنح الامتيازات لطبقة حزبية أو ادارية ، كان الأمة العربية تحررت من كل أقالها وأمراضها ومستعبدتها وأعدائها التآمرين عليها .

بهذه الصراحة الموضوعية يواجه ميشيل عفلق كل قضايا القومية العربية ، ويضع يده على أمراضها التي سببتها نماذج الحكم التي ادعت الثورية : منها على سبيل المثال مرض القطرية ومرض النظرة المتصلية على الشعب ، وغير ذلك من الأمراض التي أبقته في منتصف الطريق وحولتها الى عقبة في طريق استمرار الثورة القومية وانضاجها . فالقيادة القومية لا يمكن أن تنجح اذا لم يكن لها تصور تاريخي للعمل ممتد الى الماضي ويمتد الى المستقبل . هذا التصور يعطيها نفسا عاليا ونظرة واضحة شاملة ومستوى روحيا وأخلاقيا لكي تترفع عن الصفائر ولا تتوقف عند الأمور السطحية والثانوية من منافسات على المراكز وصراعات صنيائية وغير ذلك من الأمراض والعقبات والنكسات التي عانت منها مسيرة القومية العربية .

٦٢ - صلاح العقاد (مصر)

تتركز أهم إنجازات صلاح العقاد في مجال الدراسات القومية العربية في عقد الستينيات بصفة خاصة . ففي عام ١٩٦٤ أصدر كتاب « المغرب العربي من الاستعمار الفرنسي الى التحرر القومي » ، وفي عام ١٩٦٦ كتاب « العرب والحرب العالمية الثانية » ، وفي ١٩٦٧ كتابين : الأول « دراسة مقارنة للحركات القومية في ألمانيا - إيطاليا - الولايات المتحدة - تركيا » ، والثاني كتاب « المشرق العربي » ، وفي عام ١٩٦٨ أصدر كتابه « قضية فلسطين - المرحلة الحرجة » . وكان إصداره لكل كتاب من هذه الكتب نتيجة لادراكه أنه يملا فراغا في مجال الدراسات الحيوية الضرورية لتوضيح الطريق الذي تسلكه الأمة العربية في هذه المرحلة الحرجة التي تعرضت فيها القومية العربية لطعنات ولطمات من الداخل قبل الخارج .

فقد أصدر كتابه « العرب والحرب العالمية الثانية » لأنه وجد أن عدة مؤلفات تناولت دور العرب في الحرب العالمية الأولى في حين لم يصادف كتابا واحدا خصص لدراسة موقف العرب من الحرب العالمية الثانية ، وإنما وجد مجرد إشارات الى هذا الموضوع في ثنايا الكتب التي تعرض للتاريخ العام لقطر من الأقطار العربية ، أو ضمن الدراسات العامة الخاصة بتاريخ الشرق الأوسط الحديث والمعاصر .

ويفسر صلاح العقاد هذه الظاهرة بأتملة يستشهد بها على حركة الشريف حسين التي اعتبرها حورا إيجابيا قام به العرب في الحرب العالمية الأولى ، ومهما كانت نتائج هذه الحركة مؤسفة فإنه ترقب عليها ظهور كيانات عربية حديثة في الشام والعراق ، تخضع للاستعمار البريطاني

والفرنسي ولكنها على كل حال كيانات تستند الى أسس قومية حديثة ، وتمثل انتقال العرب من مرحلة التردد بين فكرة الاسلامية والعثمانية والعروبة الى مرحلة المفهوم القومي المصري . وهذه نتائج ملموسة ليس لها نظير في الحرب العالمية الثانية .

ومع ذلك ينبغي العقاد أن موقف العرب في الحرب الثانية كان سلبيا تماما على الرغم من أن معظم الأقطار العربية كانت تزح تحت نير الاستعمار ويكفي أن نشير الى حركة رشيد عالي الكيلاني في العراق والى المناقشات التي دارت بين الساسة المصريين حول امكان المساومة مع بريطانيا على الاستفادة من الحرب ، يضاف الى ذلك أنه نجحت عن الحرب العالمية الثانية أيضا نتائج ملموسة مباشرة بالنسبة لبعض الدول العربية ، فقد خرجت سوريا ولبنان من الانتداب الفرنسي الى مرحلة الاستقلال السياسي التام غير القيد بمعاهدة . كما أن تلك الحرب هي التي ساعدت على قيام ليبيا كدولة حديثة . أما بالنسبة للأقطار الأخرى فإن نتائج الحرب الثانية لم تظهر الا على المدى البعيد وهذا لا يقلل من أهميتها .

وفي كتاب « دراسة مقارنة للحركات القومية » اختار العقاد أربع انماط متباينة من الحركات القومية : الألمانية والىطالية والأمريكية والثركية . وقد تبدو العلاقة غير واضحة بين هذه الحركات ، بيد أن هدف المقارنة ليس يبان أوجه الشبه فحسب ، بل إبراز مواطن الاختلاف كذلك . وكان الدافع وراء هذا الاختيار أن المفكرين العرب فيما مضى اعتادوا ضرب المثل بالحركة الوحيدة في ألمانيا وإيطاليا ، وذلك لحث المواطنين العرب على تحقيق وحدتهم القومية بالنسج على منوالهما ، وهذا هو ما دفع بساطع المصري - صاحب المؤلفات الرائعة القيمة عن حركة القومية العربية - الى أن يهتم بهذه الدراسة المقارنة . ويرى العقاد أن المصري ، مثل كثير من أبناء جيله الذين تربوا في كتف العولة العثمانية ، أحجب أشد الإعجاب بأمالئب الحياة الألمانية وتقاليدها العسكرية ، وتمنى لو بسحت الفكرة القومية عند العرب على مدى تاريخ المائيس في القرن التاسع عشر .

وإذا كانت هناك أوجه شبه بين تفكك ألمانيا وإيطاليا في القرن التاسع عشر ، وحين تفكك الوطن العربي في وقتنا الحاضر ، فإن هناك أوجه اختلاف أساسية يجدر بالكاتب المتفحص أن يلم بها ، ففي القرن الماضي لم يكن التنظيم القوي على ما هو عليه الآن من أوضاع ثابتة ، وكان تعدد الأسر الحاكمة في ألمانيا وإيطاليا هو أبرز معالم الانقسام

السياسي * أما في عالمنا المعاصر ، فلن الدول الإقليمية التي نشأت حديثا
في الوطن العربي . سمحت لي أن تؤكد كيانها بالأنظمة الدولية المختلفة :
التمثيل الدبلوماسي ، وإصدار النقد الخاص بها وعضوية الأمم المتحدة
بمختلف الهيئات الفرعية التابعة لها ، مما لم يكن له نظير في القرن
التاسع عشر .

ولا يقصد العقاد من وراء التأكيد على هذا الفرق أن يقول بأن تحقيق
الوحدة العربية يواجه صعوبات أشد من تلك التي واجهتها ألمانيا وإيطاليا ،
وإنما يلفت النظر إلى أن ظروف عالمنا المعاصر تقتضي اتباع وسائل أخرى
غير تلك التي سلكها الألمان والإيطاليون ، ذلك أن القوميات تختلف في
وسائل تطبيقها اختلاف بصمات الأصابع ، برغم أن المبدأ القومي واحد
وينص على أن تكون الدولة ، كجهاز سياسي ، مطابقة لوجود الأمة ككيان
اجتماعي له ثقافته وتقاليد الخاصة به . وتمثل الخطوة الأولى في معرفة
حدود الأمة والشعور بالانتماء إليها .

وقد أخذ الألمان والإيطاليون يشعرون بهذا الانتماء في أوائل القرن
التاسع عشر . وبعد أن اختمرت الفكرة القومية ، شرع في المرحلة الثانية
وهي تحقيق الوحدة السياسية ، أي إقامة الدولة الواحدة التي تجمع
تحت سلطتها هذه الأمة . وقد تصادف أن حقق الألمان والإيطاليون هذه
الوحدة القومية في نفس الوقت تقريبا وهو سنة ١٨٧١ ، ومن الواضح
أن العرب اجتازوا هذه المرحلة الأولى وهي التعرف على شخصيتهم كأمة .
ومنذ انشاء الجامعة العربية صار هناك شبه إجماع على أن حدود الأمة
العربية تتمشي مع انتشار اللغة والثقافة العربية . وبهذا المقياس يمتد
الوطن العربي من الخليج إلى المحيط . وكما أن الاحتلال الأجنبي كان
من أهم الحوافز التي دفعت بالحركات الوحدوية في ألمانيا وإيطاليا إلى
الأمم ، فكذلك تعرض الوطن العربي في القرن العشرين للاستعمار
الأوروبي ، كما أن وجود إسرائيل كجسم غريب وسط الأمة العربية هو
في حد ذاته باعث قوي يكفي لشحن أشد المواطن القومي التهابا .

ويحذر صلاح العقاد من خطر مأسوي يهدد الأمة العربية ويتمثل في
أن زوال الاستعمار الأجنبي دعم النزعة الإقليمية مع قيام الدول الجديدة
في الوطن العربي بدلا من أن يربطها داخل إطار وحدوي يمد إلى نالت.
حريتها في تصريف شئونها القومية . لذلك يخشى أن يعمل الوقت لصالح
النزعات الإقليمية الانفصالية فيزداد الناس تملقا بهذه الكيانات الجديدة
التي اكتسبت وجودا دوليا : وهذا الشعور الإقليمي هو أحد الاضطراب

التي تهدد حركة القومية العربية ، وهو أشد خطورة - في رأى العقاد - من المؤامرات الأجنبية التي قد تشكل عقبة أخرى في سبيل حركة الوحدة العربية .

ومن العوامل التي من شأنها تنمية النزعة الإقليمية اختلاف الثروة من مكان الى آخر . ومن المتوقع في مثل هذه الحالة ، أن يرفض أبناء الاقليم الذي يتمتع بثروة طبيعية هائلة كالبتروال الاندماج في ظل الدولة العربية الموحدة . كذلك فإن الحركات الوطنية التي استمرت تكافح حتى ظفرت بالاستقلال في أقاليم العالم العربي المختلفة كانت حركات منفصلة الى حد كبير عن بعضها بعضا . هذا بالإضافة الى التفاوت الاجتماعي الهائل بين المواطنين العرب في منطقة شاسعة تمتد بين الخليج العربي والمحيط الأطلسي .

ومن الناحية النظرية فهناك شبه اجماع على أن القومية العربية لها مقوماتها الحقيقية ، ولا يكاد المفكرون العرب يختلفون حول هذه القضية ، وإنما يأتي الخلاف عند الاصطدام بالواقع والتطبيق . فليست هناك أية مشكلة في القومية كنظرية شاملة تسعى الى اقامة الدولة العربية القوية الشامخة بطريقة أو بأخرى ، ولكن المشكلة كل المشكلة تجسد في الطريقة التي تؤدي الى تحقيق هذا الهدف القومي العزيز . وهذا الجانب التطبيقي في حاجة شديدة الى المزيد من الاجتهادات والدراسات والنوايا المخلصه والتشرب بروح العصر الذي لا يقيم وزنا للكيانات الصغيرة الهزيلة ، وخاصة أننا نملك كل مقومات الوحدة القومية التي لا تعوقها سوى الأطماع الضيقة والزعامات الطارئة والصراعات المقتتلة التي تشبه صراعا مزمنًا بين ركاب سفينة واحدة لا يهمهم غرقها طالما أن كلا منهم يريد أن يكون ربانا .

وكان الاستعمار الأجنبي بالمحصاة لهذه المقومات ، فمثلا حاول الفرنسيون طمس الثقافة العربية من الجزائر وخطر اللغة العربية على جميع أجهزة الحكومة ، ولكن كان الاتصال الوثيق بين شعب الجزائر وبينه محيطه العربي عن طريق وحدة اللغة ، من أهم العوامل التي حفظت شخصية الشعب العربي في الجزائر وقضت على أوهام فريق من الذين تشبعوا بالثقافة الفرنسية في الثلاثينيات وخيل إليهم أنه ليس للجزائر تراث قومي .

وللأسف فإن الأسلوب نفسه لا يزال متبعنا في بعض الأقاليم المتنازع عليها بين الأمة العربية والأمم المجاورة لدرجة استخدام العنف

والقهر في طمس معالم الشخصية القومية لهذه الأقاليم . ويمكن التذكير
بمثالين يعاني منهما الوطن العربي في وقتنا الحاضر ، ففي الاسكندرونه
توشك الشخصية العربية على الاندثار نتيجة استثمار تركي طويل ،
كذلك يخشى أن تندثر العروبة في اقليم عربستان اذا استمر الحكم الإيراني
على ما هو . ولعل ذلك كان من أهم أسباب اندلاع الحرب العراقية الإيرانية
في عام ١٩٨٠ .

وإذا كانت وحدة اللغة والثقافة من المقومات الأساسية ، فهي ليست
العنصر الوحيد في تشكيل الروح القومية . فمن الأدلة التي توجه باستمرار
ضد هذه الفكرة أن عدة أمم مختلفة تتكلم لغة واحدة مثل الولايات المتحدة
وبريطانيا اللتين تتكلمان الانجليزية ، ودول أمريكا اللاتينية وأميبانيا
التي تتكلم الإسبانية . هنا تبرز أهمية عامل آخر يتمثل في الاتصال
الجغرافي ، وهو متوفر للوطن العربي . فالمحيط الأطلسي يفصل بين
بريطانيا والولايات المتحدة ، في حين تنتشر اللغة العربية من الخليج الى
المحيط دون وجود حاجز طبيعي وبرغم وجود البسات الجغرافية المتباينة .

ويرى صلاح العقاد أننا لو طبقنا معيارا آخر من معايير القومية وهو
المشيئة لما افتقدناه في الفكرة العربية . ومعنى المشيئة هو رغبة جماعة
من الناس في أن تعيش معا وترتبط بنظام حكم واحد وذلك بصرف
النظر عن أصلها العرقي أو ثقافتها . وكان بعض المفكرين القوميين العرب
مثل ساطع المصري قد تصور أن نظرية المشيئة قد تضر بمصلحة القومية
العربية اذا تم تطبيقها على أساس أن التجزئة التي فرضها الاستعمار أو
ظروف تاريخية أخرى قد تزيف مشيئة الشعب العربي فتجعله يتمسك
بالقوميات المحلية كالمصرية واللبنانية والتونسية . لكن الواقع العربي
على المستوى الشعبي الكاسح يؤكد أن الشعب العربي من المحيط الى الخليج
يؤمن بمبدأ القومية العربية . أما على مستوى الحكومات والأنظمة والأجهزة
السياسية فنحن لا ننكر أن كثيرين يعلنون عن إيمانهم بالفكرة العربية
لكن أفعالهم تتناقض تماما مع هذا الايمان الظاهري . ومع ذلك فإن
مستقبل الأمة العربية في أيدي شعبها قبل أن يكون في أيدي حكوماتها .
ومهما تأخر هذا المستقبل فلا بد أن يأتي به الشعب في نهاية الأمر .

أما اعتبار الدين أحد مقومات القومية العربية فيجزم التمييز بين
الدين كتراث ثقافي تاريخي مشترك وبين الدين كإطار سياسي واجتماعي
واقتصادي . ويؤكد صلاح العقاد ضرورة فصل الدين عن الدولة العصرية
لأنه في معظم الأحيان وقف غائبا في سبيل نهضة القومية الحديثة .

فمثلا عرقلت فكرة الحضارة المسيحية المشتركة نمو الحركة القومية الألمانية ، كما كان التعلق بالخلافة العثمانية سببا في الخلط والحيرة بين الفكرة القومية العربية وبين حركة الجامعة الإسلامية . وقد ساعد على هذا الخلط أن الأطماع الأوروبية كانت في رأى الكثيرين هجوما صليبيا جديدا على العالم الاسلامي .

والاديان في الأصل ذات طابع عالمي وهي مثل جميع الحركات المثالية يهيمها نشر المبادئ التي تدعو اليها دون اعتبار لاختلاف اللغات أو الأجناس ، ولذلك كانت الشعوبية ، وهي التي تقابل القومية في عصرنا ، صفة ذم عند المسلمين الأوائل . ويمكن القول بأن الاسلام كحضارة وثقافة يعتبر جزءا من تراث الأمة العربية ، فهو من مقوماتها التاريخية ، وطالما أنه لم يتجاوز هذه الصفة فهو تراث مشترك للعرب سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين .

لقد عرف القرن التاسع عشر بأنه العصر الذهبي للقوميات ، فكانت بمثابة دين جديد أتى ليسقط معه نظرية الحق الالهي للمسلوك ونظام الامبراطورية المقدسة . وقد استمر المبدأ القومي أقوى محرك للأحداث على العلاقات الدولية حتى الحرب العالمية الثانية حين رأى كثيرون من الاشتراكيين أنه قد آن الوقت لتخطى هذا المبدأ والدعوة الى فكرة الانسانية أو العالمية وذلك بتوحيد الطبقات الكادحة وتحويل الصراع القومي الى صراع أيديولوجي . لكن معظم مفكرى القومية العربية أثبت أنها لا تتعارض مع الاشتراكية ولا تمادى القوميات الأخرى . ذلك أنها قومية انسانية حضارية تسمى الى بناء الانسان العربي الذي يستطيع التعامل مع انسان العصر معاملة الند للند دون حساسيات أو صراعات هو على غنى عنها .

٦٣ - عبد الله العلايلي (لبنان)

عبد الله العلايلي من الرواد الأول في مجال الفكر القومي العربي .
ففي عام ١٩٤٦ أصدر في بيروت كتابه « دستور العرب القومي » لأنه
وجد أن العرب - على الرغم من احساسهم القطري بكيانهم القومي - يفتقرون
الى صيغة منهجية لفكرة القومية العربية . وقد أصر العلايلي على التمييز
الدقيق بين القومية كمقيدة فلسفية ، والقومية كمنهج عمل ، لكنه في
كتابات وأبحاثه يركز بصفة خاصة على المنهج العمل والأسلوب التطبيقي
لنظرية القومية العربية ، وذلك ايمانا منه بأن العرب لم يزودوا بفكرة
واضحة عن القومية ، يمكن تلقينها بأية وسيلة من وسائل التعليم
كالمدارس ، هذه الوسائل يكفي لتعريف الجمهور ، وإيجاد الفكرة في الرأي
العام ، ويستشهد ببريطانيا كبلد لم تنبثق فيه القومية عن صيغة فلسفية
خاصة ، وإنما ربت ونمت بتلقين الأحزاب والتجارب المشتركة .

ويؤكد العلايلي أن عدم وجود فلسفة شاملة ومتكاملة للقومية
العربية لا يعني ، بأية حال من الأحوال ، أن القومية العربية حركة
مصطنعة لا أساس لها ولا جذور ، فلسفة هي تقنين وبلورة ما يدور على
أرض الواقع . والواقع العربي زاخر بالمادة الخام التي يمكن أن تشكل
هذه الفلسفة ، والتي لا ينقصها سوى الصياغة . ولا شك أن الفلسفة
الشاملة والمتكاملة ضرورية لأنها تبلور القضية المباشرة وتصلونها
من التشتت والمناحات تحت ضربات الفلسفات المصادية لها ، كما أنها
تجنب القضية شروط التحجر الداخلي والدخول في قوالب غير قابلة
للمرونة .

ولكى تكون الفلسفة القومية وطيدة راسخة ، وقادرة على تخطي هذه المناهات والقوالب والطرق المسدودة والدوائر المغرقة ، يرى الملايل ضرورة أن تتوفر فيها أمور ثلاثة ، الأمر الأول : أن تكون مرادفة لقوة الايمان الروحية ، أى نابعة من القلب والوجدان أكثر من اعتمادها فقط على حسابات العقل البارد ، وليس العكس ، ذلك أن كل ما يستقر فى القلب والوجدان لابد أن يصبح العقل والفكر ويؤثر فيهما ، وأما العكس ففى النادر أن تكون له هذه النتيجة . لكن هذا لا يعنى أن الملايل يقلل من شأن العقل ، بل انه يضعه فى المرتبة النهائية التى تستقر عندها الملامح الجوهرية للفلسفة القومية ، فهو الذى سيقوم بصيانتها على مستوى الفكر والمنطق والعلم والحضارة ، فى حين يشكل الوجدان المدخل للتقائى للايمان بالقومية العربية .

أما الأمر الثانى الذى يجب أن يتوفر من أجل ترسيخ فلسفتنا القومية فيتمثل فى مرونة هذه الفلسفة بحيث تستطيع أن تتلام بصفة مستمرة مع آفاق العقل الموسعة وبحيث تتفادى أن تتحجر قاعدتها الشمورية حول بعض الافتراضات . فإذا كان التطرف فى الحماسة العاطفية والوجدانية من شأنه أن يحيل الفلسفة الحية الى مجرد قوالب وشعارات وأصنام ، ويفرض على الناس التمسك فى محرابها ، فإن المرونة الفكرية الكامنة فى الفلسفة كفيلة باتاحة الفرصة للعقل لكى يصلح ويحول بأضوائه الكاشفة وأسلحته المنطقية بحيث يسد أية ثغرات قد تنشأ بين النظرية والتطبيق .

ويتمثل الأمر الثالث الذى يساهم فى تمهيق قوميتنا ، فى نظامها الفكرى الذى يجمع بين العمق والاتساق والشمول . فكلما كانت النظرية متكاملة وعلمية وعملية ، استطاعت أن تحمل القوميين على التعلق بها لأنهم يجدون فيها ما ينشدون من متع ذهنية . فالنظام الفكرى للتسقى عالم رحب فيه يستطيع الانسان اكتشاف الهدف الذى يعيش من أجله ، والمعنى الذى يجب أن تدور حوله حياته . وبذلك يعرف تماما أين يخطو وكيف يسير ؟ ولن يمل ولن يضع مهما كان الهدف بعيدا وصعب التحقيق . أما العقوبة الارتجالية فمن شأنها الدخول فى متاهات جانبية وطرق مسدودة ودوائر مفرغة لابد أن تفقد الناس ايمانهم وحماسهم للفلسفة القومية المنشودة .

ولا شك أن الفلسفة القومية لابد أن تبدأ باكتشاف الذات ، فواجب الأمة كالفرد . أن تبدأ بمعرفة نفسها . والأمة لا ترى نفسها ، فى مراحل

الانتقال والتحول.. رؤية واضحة ، لأن رؤياها يشوبها الاضطراب والتشويش والاعتزاز ، عندئذ تبرز حاجتها الملحة الى قادة فكر يستطيعون ، بما أوتوا من نظر ثاقب في روح الماضي ، وفهم عميق لمشكلات الحاضر ، ووعي صحيح بالمستقبل ، أن يضعوا مجموعة متسقة ، منسجمة من الأفكار والوسائل والغايات ، ويقدموا للأمة القيادة الحكيمة الواعية للقيام بمهام البناء الجديد . وهذا يعني أن العرب يحتاجون الى فلسفة قومية تحدد لهم الغايات الحضارية والوسائل المؤدية اليها .

وتنهض فلسفة القومية العربية عند العلايل على خمسة عناصر يقوم ترتيبها حسب أهميتها كالآتي : اللغة ، والمصلحة المشتركة ، والبيئة الجغرافية ، والعرق ثم التاريخ . أما الدين - عند العلايل - فيربط أساسا بالجانب الأخلاقي والروحي والأدبي عند الانسان العربي ، ولذلك فهو جانب شخصي ذاتي الى حد كبير ، لذلك فإن اختلاف الأديان داخل القومية الواحدة لا يؤثر على المصلحة المشتركة التي تنهض أساسا على العلاقة الدنيوية المادية بين الانسان وأخيه الانسان ، أما الدين فهو علاقة روحية بين الله عز وجل والانسان ، وهي علاقة من الصمب اخضاعها للتقنيات المادية والدنيوية ، لأنها تنبع من أعماق الانسان التي تختلف طبيعتها عن أعماق أي انسان آخر اختلاف بصمات الأصابع . لذلك يقول العلايل في « دستور العرب القومي » :

« ولما كانت المصلحة مشتركة في الوطن العربي الواسع ، أصبحت الأديان التي اتخذت في الماضي كضمانات للمصلحة ، لا عمل لها الا في الجانب الأخلاقي والأدبي فقط ، فالاتفاق رغم اختلاف الدين ، تفرضه الوحدة المصلحية في الوطن الواحد ، وإي مانع من أن تكون لنا عقيدة قومية واحدة ، وأديان ، أي فلسفات أدبية مختلفة » .

ومن الواضح أن النظرة العملية البراجماتية قد صبغت الفلسفة القومية عند العلايل بصفتها . فهو يرى أن اللغة أو البيئة الجغرافية والسلالة المشتركة والتاريخ الواحد ، كلها أوجه متعددة للمصلحة القومية التي تسعى لرفع شأن الأمة العربية من خلال اصلاح حال الانسان العربي أينما وجد . وحتى السلالة المشتركة التي رفضها معظم مفكري القومية العربية كدعامة من دعائم القومية ، نجد أن العلايل أحد الباحثين القلة الذين يقررون أن السلالة المشتركة كانت ولا تزال ، عاملا من عوامل إيقاف الزحف بالوحدة القومية ، ويعلن رأيه على وجه التحديد فيقول : « نحن في الوطن العربي نجمع عنة عروق ثانوية لسلالة واحدة ، وبما

لأن أقوى عرق في مجموعتها هو العرق العربي ، فيجب إذن جعله قاعدة للقومية والمناداة به وحده » .

وهذا يعني أن الملايل يطالب العرب باستخدام أى سلاح من شأنه أن يمنحهم الإحساس بالوحدة والقوة والانطلاق . ويجب ألا تكون هناك أية حساسيات من شأنها أن تصيب اليد العربية التى تستخدمه بأى اهتزاز أو ضعف أو تردد . وهذا لن يتأتى إلا اذا شعر الانسان العربى بأن وجوده الذاتى لا ينفصل ، بأية حال من الأحوال ، عن وجوده القومى ، بل ان الاثنين يشكلان وجهين لعملة واحدة هى : القومية العربية . فالاحساس بالقومية لابد أن يكون ذاتيا قبل أن يكون موضوعيا . لذلك يعرف الملايل القومية العربية بقوله :

« هى شعور العرب بوجودهم الاجتماعى التام ، شعورا ذاتيا لا موضوعيا ، بحيث يلزمهم خيال الجماعة العربية كمركب نفسى وحيوى ملازمة وجدانية بالغة ، فلا ينفك كل عربى شاعرا فى جبر غريزى بالصلوات والروابط المتينة الشائعة على وجه تنتقل لديه الجماعة من ظاهر الحياة الى باطن النفس » .

أى أن الوجود الحقيقى لفلسفة القومية يكمن فى أعماق الانسبان العربى بحيث يشعر به مشكلا لوجودانه وكيانه الفكرى وسلوكه المادى . فالقومية العربية ليست فكرة طائفة فى سماء الأمة العربية ، أو سحابة تحملها التيارات الهوائية العربية بحيث تظفر فى منطقة وتتلشى فى أخرى . لأن القومية العربية تسكن داخل الانسان العربى ، وكلما تمكنت من فكره ووجدانه ، وكلما انتشرت بين أكبر مجموعة ممكنة من العرب ، فإن هذا سيكون بمثابة إحياء جديد للحضارة العربية العريقة ، وبلورة للشخصية العربية التى كادت أن تطمس ملامحها المشرقة تحت وطأة الضغوط العالمية المتتابة من كل حذب وصوب .

ويرى الملايل أن الفضل الأساسى فى الحفاظ على ملامح الشخصية العربية يرجع الى اللغة العربية وقدرتها المجدبة على الصمود فى وجه الضغوط الثقافية والتيارات الفكرية والانغراعات اللغوية الواردة من خارج المنطقة بطول عصور الاستعمار ومراحل الاحتلال . فاللغة - حين تكون اللغة الأصلية ، أى لغة البيت ولغة الحياة اليومية - هى التى تمنح أية جماعة من الناس شخصيتها المتميزة عن غيرها من الجماعات البشرية والقومية الأخرى . فى هذا يقول الملايل :

« ان هذا التأثير للغة في ايجاد الأمة المترابطة ناشىء علميا من انها أداة لعدوى الأفكار وعدوى الشعور . فالمجتمع الذى تسيطر عليه لغة واحدة لابد أن تطبعه بطابعها وتصهر أفرادها جميعا فى بوتقتها ، من حيث أن اللغة أفكار وإحاسيس فى الفاظ تقرأها أو نسمعها فنشعر بالانجذاب اليها ، كما هى تاريخ الأفكار والانفعالات التى مسّت أجدادنا بتياراتها من قبل ثم اتصلت بنا » .

هذا المنهج العلمى الدقيق الذى اتبعه عبد الله العلايلى فى كتابه « دستور العرب القومى » يدل دلالة واضحة على أن العقل العربى لم يتخل قط عن الأساليب العلمية ، حتى فى تحليله للظواهر القومية والانسانية التى كثيرا ما تنخل فى متاهات الوجدان والشعور . وهذا وحده رد على كل الادعاءات الصادرة عن أعداء المروبة والذين لا يملون من ربط حركة القومية العربية بالشطحات العاطفية والانطلاقات العفوية التى لا تحمل فى طياتها أى تفكير علمى يجارى روح العصر . لذلك فإن كان فكرنا القومى العربى بهذا الوضوح الذى مضى عليه حوالى نصف قرن ، فإنه من المحتى الآن أن نبدأ فى تطبيقه بنفس المنهج العلمى النظرى ، لأن القضية التى تواجه الأمة العربية الآن أصبحت قضية أن تكون أو لا تكون .

٦٤ - محمد علي علوبة (مصر)

على الرغم من أن محمد علي علوبة باشا يعد من رواد القومية العربية في مصر فكراً وسلوكاً ، فإننا لا نجد له سوى كتاب واحد في هذا المجال نشره في القاهرة عام ١٩٥٤ بعنوان « فلسطين وجاراتها - أسباب ونتائج » ، هذا بالإضافة الى بعض المقالات المتناثرة في الصحف والمجلات وبعض الأحاديث التي أدلى بها الى الصحفيين والمراسلين . ولذلك فإن الباحث عن الفكر القومي العربي عند محمد علي علوبة يجده في مواقفه السياسية وخطبه التاريخية أكثر مما يجده في كتاباته المسجلة والمنشورة .

فقد كان أول لقاء شعبي مصري فلسطيني عندما ذهب محمد علي علوبة الى فلسطين لتولى الدفاع عن حقوق العرب في جدار البراق الشريف أمام لجنة التحقيق الدولية عام ١٩٢٩ . وكانت هذه بداية لمعرفة المصريين بالقضية الفلسطينية عندما بادرت جمعية « الشبان المسلمين » بانتداب أحمد زكي الملقب بشيخ العروبة ومحمد علي علوبة للدفاع عن هذه القضية . وظل علوبة وزكي في القدس زهاء عشرين يوماً قاما فيها بمرافعات طويلة ، وقدمتا فيها مذكرات وافية . وكانت نتيجة الجهود المصرية والحجج الرسمية التي قدمها علوبة وزكي أن قررت اللجنة أن البقعة المتنازع عليها ملك للأوقاف الاسلامية ، وأن لليهود أن يذهبوا اليها لتأدية عباداتهم - وصلواتهم ، باعتبار أن هذا كان منحة من سلطان تركيا ، وتسامحا منه في الماضي .

وكانت الخطبة التاريخية التي ألقاها علوبة أمام لجنة التحقيق الدولية تحول تجسيد فكري لمروية مصر المعاصرة التي ترفض أوامها

الفرعونية التي أصبحت مجرد تاريخ لا يحمل فى طياته أى مبدأ أو عقيدة
يمكن تطبيقها على المصريين الآن • يقول علوبة :

« واني ليحزننى أيها السادة أن أرى وأسمع ، بعد أن ذهبت الى
فلسطين ودافعت بضعفى عن قضيتها ، وعلمت أن الأمة العربية أمة واحدة
يربطها رباط واحد - نعم يحزننى أن أفكر أنه يوجد فى بلادى فريق
مهما كان وكان شأنه ، يبت فكرة الفرعونية • أنا لا أدري ما الحافز الذى
حدا ذلك النفر الضئيل فى مصر الى أن يصرح بقوله : « حذار يا مصر
أن تكونى واسطة عقد الأمم العربية وأختها الكبرى ، لأنك لست منها
بل أنت فرعونية • ان الفرعونية ليست جنسا من أجناس البشر ، ولكنها
عصر من عصور الحكم • على أننى لو فرضت أن هناك جنسا فرعونيا لما
ودما وعظما ، فإن فوق هذا الجنس جنسا آخر ورابطة أخرى ، هى أن
هذه الامم العربية تجمعها لغة واحدة وتقاليدها واحدة وعادات واحدة والآام
واحدة وآمال واحدة • فهل يظن ظان أنه يوجد اعتبار فوق هذه الروابط
الوثيقة التى لا تنفصم روابطها ، وأن اللحم والدم والعظم قيمة كريمة
التفكير الواحد واللغة الواحدة والتقاليد الواحدة والآمال الواحدة والآام
الواحدة ؟ • ما مصر الا عربية ، ولا تقوم الا على أنها عربية ، ولا يرضى
المصريون بغير العربية » •

وفى ديسمبر ١٩٣٠ أقيم « المؤتمر العالمى بالقدس » بناء على دعوة
مفتى فلسطين لعقد مؤتمر اسلامى لبحث القضية الفلسطينية كقضية
تهم جميع المسلمين • واشترك فى المؤتمر وفد مصرى شعبى بعد تقديم
ضمانات بعدم مناقشة الخلافة كرجية الملك فؤاد • وكان محمد على علوبة
من أنشط أعضاء الوفد المصرى بعد دفاعه الشهير عن البراق • وقد جمع
المؤتمر عددا كبيرا من أولى الرأى والمكانة من العرب والمسلمين من جميع
الاقطار وأصدر قرارات كمحاولة لاقناع إنجلترا والضغط على غيرها بحق
الشعب الفلسطينى فى حريته • واستقلاله • وإذا كان المؤتمر قد افتقر
الى الضغوط المادية الملبوسة فإنه استطاع تجسيد الاتجاه العام للأمة
العربية فى ذلك الوقت •

وفى ٧ أكتوبر ١٩٣٧ سعى محمد على علوبة الى عقد مؤتمر برلمانى
بالقاهرة سعى « بالمؤتمر البرلمانى العالمى للبلاد العربية والاسلامية » •
ولكى يكون المؤتمر مؤثرا ومعبرا فقد دعى اليه أعضاء البرلمانات العربية
والاسلامية ، ورؤساء العشائر ووجهاء البلاد المحرومة من التمثيل البرلمانى
وحتى تكون قراراته معبرة عن رغبات الأمم العربية والاسلامية • ويبدو

أن علوبة أراد أن يلفت أنظار العالم العربي والإسلامي إلى القضية الفلسطينية من خلال الخطوات التدريجية التي اتخذها من أجل عقد المؤتمر ، فقام بدعوة فريق كبير من النواب والشيوخ المصريين إلى اجتماع عقد في داره لمواصلة البحث في القضية الفلسطينية ، وانتهى الاجتماع إلى تأكيد مساندة مصر لفلسطين العربية بكل الوسائل المتاحة ، وظهر هذا التأكيد في الصحف ولدى البعثات الدبلوماسية العربية والعالمية ، بل وناشدوا ملوك الأمم العربية والإسلامية انقاذ الشعب العربي الفلسطيني .

وقد طالب علوبة الحكومة المصرية بالتصريح عن شعور الأمة المصرية لدى الجهات المختصة ، والعمل على عقد مؤتمر برلماني للبحث في القضية . وأخيرا رأى أن الحل الوحيد هو منع الهجرة الصهيونية وجعل فلسطين أمة دستورية للعرب بحيث تكون الأكثرية بنسبة السكان . وقد تالفت لجنة تنفيذية برئاسة علوبة للتمهيد لعقد المؤتمر الذي اشترك فيه ممثلون للبرلمانات العربية في مصر والعراق وسورية ولبنان وممثلو فلسطين ومنوبون عن المغرب العربي واليمن ووقف عن مسلمي الهند . وانتهوا إلى قرارات تم تبليغها إلى الدول الكبرى ، أهمها بطلان وعد بلفور ، وإلغاء مشروع التقسيم ، ووقف الهجرة وبيع الأراضي وإنشاء حكومة دستورية ومجلس نيابي منتخب بالتمثيل النسبي ، وعقد معاهدة تحالف وصداقة مع بريطانيا ينتهي بها الانتخاب . وقد انبثقت عنه لجنة برئاسة محمد علي علوبة ، مهمتها السفر إلى إنجلترا لاقتناع ولاية الأمور فيها بحق عرب فلسطين ، ولكنها لم توفق في مهمتها .

وكان نشاط علوبة من أجل القضية العربية عامة والقضية الفلسطينية خاصة لا يهدأ . ففي نفس العام (١٩٣٧) انتخب رئيسا لمؤتمر بلودان الذي عقد في بلودان في سوريا في الفترة ما بين ٨ و ١٠ سبتمبر ، والذي دعت إليه لجنة الدفاع عن فلسطين في سوريا ، واشترك فيه أعضاء من البلدان العربية من فلسطين ، شرق الأردن ، سوريا ، لبنان ، العراق ، مصر ، والحجاز ، في حين أناب عرب المغرب عنهم من يمثلهم ، لعدم سماح السلطات الفرنسية لهم بالسفر . واتخذ المؤتمر عدة قرارات قوية خاصة بفلسطين وهي اعتبار فلسطين جزءا لا يتجزأ من البلاد العربية ، ورفض التقسيم ومقاومة الدولة اليهودية ، وإلغاء وعد بلفور والانتداب وإبداءها بمقد معاهدة مع بريطانيا تضمن للشعب العربي في فلسطين استقلاله وسيادته ، وتألّف حكومة دستورية يكون للاقتليات فيها ما للأكثرية من الحقوق والواجبات وفقا للتبديهي الدستورية

العامة ، ووقف الهجرة ومنع انتقال الأراضي من العرب الى اليهود . وقد أوضح المؤتمر أن الصداقة بين العرب وبريطانيا يمكن أن تستمر بقوة على هذا الأساس الانساني المتين . كذلك اقترحت اللجنة المالية بالمؤتمر جمع الأموال للكفاح الفلسطيني ، وكان من أهم اقتراحات اللجنة الاقتصادية مقاطعة البضائع اليهودية ، ومقاومة من يتخلى عن أرضه من الفلسطينيين .

ومن الواضح أن علوبة كان المحرك الرئيسي وراء هذه القرارات القومية المحددة التي لا تقبل أى تراجع أو تأويل ، بدليل أنها تكاد تتشابه تماما مع القرارات التي أصدرها « المؤتمر البرلماني العالمي للبلاد العربية والإسلامية » الذي دعا علوبة الى عقده في الشهر التالي (أكتوبر ١٩٣٧) .

وفي حديث محمد علي علوبة لمحمود عزمي محرر « الجهاد » السياسية في ٦ يونيو ١٩٣٤ كان قد علق على الحرب التي نشبت بين اليمن والحجاز في ١٥ ابريل ١٩٣٤ بعد استيلاء اليمن على عسير ونجران ، فقال ان الحرب أثارت جدلا في مصر أدى الى ظهور أفكار قومية ، ودعت الى الاهتمام بعلاقات مصر بالبلاد العربية وذلك لمستوياتها القومية التاريخية تجاه الأخوة المتحاربين . وأكد علوبة على وحدة الأمة العربية وضرورة حسن العلاقات بين مصر وسائر الدول العربية وخاصة السعودية . وذكر أن عواطف ابن سعود نحو المصريين عالية ، وأن انتصار وفد المؤتمر الاسلامي « لهاتين الامتين العربيتين اللتين تشتركان معنا نحن المصريين في عنصر واحد وهو العنصر العربي وفي لغة واحدة وهي اللغة العربية وفي دين واحد هو دين أغلبية المصريين وفي آمال واحدة وهي آمال الشرقيين » .

وكان ايمان علوبة بالقومية العربية قويا لدرجة انه رأى في كل محنة تسخطها هي جرعة جديدة لقوتها الدافعة . فمثلا كانت الحرب بين اليمن والحجاز عاملا ايجابيا أكد عروبة مصر عندما قامت بدورها العربي القومي في الحفاظ على سلامة المنطقة العربية في مواجهة الخطر الخارجي والتنزق الداخلي . ولو كانت القومية العربية قومية هزيلة أو مفتعلة ، لكان من الممكن أن تتحول حرب اليمن والحجاز الى حريق يلتهم المنطقة كلها في ظروف متفجرة بالفعل يتربص فيها الاستعمار بها داخليا وخارجيا .

ولم يكن مفهوم علوبة للقومية العربية مفهوما قائما على الشعارات والتباليات التي يصعب تطبيقها ، بل كان فكره القومي منهجيا عمليا قائم

على استقراء مكونات الواقع • فإذا كان قد نادى في « الرابطة العربية » في ١٨ مايو ١٩٣٨ بأن مصر عربية ، فإنه أيد التعاون الثقافي والاقتصادي والاجتماعي دون الوحدة السياسية التي قد تجسد معارضة بالداخل والخارج • وخير منحل للوحدة العربية في نظره يتمثل في تجميع المناهج التربوية وتبادل الأساتذة وتسهيل السفر والتعارف الثقافي والفكري ، أما من الناحية الاقتصادية فلا بد من تخفيف الحواجز الجمركية ، كما أكد على ضرورة اعداد الشباب لفهم روح العروبة لأنهم يمثلون مستقبلها • أما من الناحية السياسية فكان يفضل استقلال كل دولة عربية لأن الوقت لم يحن بعد لمثل هذه الوحدة السياسية بكل ما تحمله من انططار ومتناقضات قد تقضى على الوحدة الثقافية والفكرية والاقتصادية المرجوة • ولذلك رأى في الوحدة السياسية محاولة غير مجدية • ويبدو أن رؤياه السياسية كانت من البعد والعمق للدرجة أنه تنبأ في عام ١٩٣٨ بما حدث في عام ١٩٦١ عندما وقع الانفصال بين مصر وسوريا بعد الوحدة السياسية التي قامت بينهما عام ١٩٥٨ •

وفي عام ١٩٤٧ انتخب علوبة رئيسا « للاتحاد العربي » الذي أسسه ورأسه فؤاد أباطة عام ١٩٤٢ ، لكنه أقر أن يترك رئاسته لعلوبة وأن يصبح هو رئيسا شرفيا • وبعد تأسيس جامعة الدول العربية تحول « الاتحاد العربي » الى حزب سياسي عربي شعبي • وفي عام ١٩٥٠ دعا علوبة بصفته رئيسا له الى تأسيس « الجامعة الشعبية العربية » ودعا الى مؤتمر عام للشعوب العربية ، وقد تحول هذا المؤتمر فيما بعد الى المؤتمر العربي الشعبي العام الذي رأى أن هناك دولا لا تمثل في جامعة الدول العربية على أساس أن الجامعة جامعة حكومات بعضها خاضع للاستعمار • أما مؤتمر الشعوب العربية فيسد الفراغ الذي عجزت الجامعة عن سدده وذلك بالتعبير عن التفكير الحر والأمال الحقيقية لهذه الشعوب • فقد كان هدف المؤتمر المطالبة بحريات الشعوب العربية ورفع الظلم عنها والعمل على اطلاق امكاناتها المكبلة بالاستعمار • وهو الهدف القومي الذي نذر له محمد علي علوبة حياته وفكره وجهته من أجل مستقبل مشرق للأمة العربية •

٦٥ - محمد عمارة (مصر)

محمد عمارة من الباحثين والمؤرخين الذين حللوا ظاهرة القومية العربية في العصر الحديث ومدى ارتباطها التاريخي المريق بجذورها التي تؤكد وجودها الفعلي ، وذلك قبل أن يتناول الدارسون والمنظرون المعاصرون بالتحليل العلمي والتنظير الفكري . وكأنه بهذا يؤكد أن كل الدراسات في مجال القومية العربية دراسات قائمة على مكونات الواقع الفكري والحضاري والاجتماعي والسياسي ، تستلهم محاولة تطويره من أجل الصالح العام للأمة العربية . وهذه الدراسات لا تحاول أن تبشرك أو تختلق شيئا من العدم كما يحاول المفرضون والمنادون بالاقليمية المحلية الضيقة أن يوحوا بعدم وجود القومية العربية كظاهرة ملموسة أثبتت فعاليتها على مر عصور التاريخ .

ولعل أكبر انجاز لمحمد عمارة في هذا المجال يتمثل في دراسته المستفيضة للثور الذي لعبته مصر في بلورة المفهوم الحديث للقومية العربية . وهذا الانجاز يتجلى في كتابه « العروبة في العصر الحديث - دراسات في القومية والأمة » الذي صدر عام ١٩٦٧ . فهو يرى أنه على الرغم من النكسة التي أصابت حركة القومية العربية في عصورها المبكرة والتي تمثلت في الحروب الصليبية ، وحكم المماليك الطويل ، وتحسول التجارة العالمية عن العالم العربي إلى طريق رأس الرجاء الصالح ، والاحتلال الفرنسي للعالم العربي ، ثم سيطرة قوى الاستعمار العالمي على مقدرات الأمة العربية وتجزئتها إربا ، فإنه على الرغم من كل هذه النكسات المتتالية لحركة القومية العربية ، فإن القوى القومية النامية والناشطة كمت تحت

وطاة هذه الضغوط المتزايدة ، بل نمت وشرعت تقاوم حتى وصلت في مقاومتها وتمردما وانتفاضاتها الى حد الثورة .

ويرى محمد عمارة انه اذا القرن التاسع عشر قد شهد في بدايته هذا المستوى من التحرك ، وهذا اللون من التغيير العميق الجذور في عالمنا العربي ، فان مصر ، كما هي العادة باستمرار ، كانت في مقدمة الاقطار العربية التي « جبلت » بالثورة الجديدة وبهذا النوع الجديد من انواع التغيير . وكانت سرعة استيعابها لثورة القومية العربية ، نتيجة طبيعية لتاريخها القومي العربي ، وخاصة منذ أن قادت العالم العربي ضد أخطر هجومي واجهه في العصور الوسطى ، هجوم جحافل الصليبيين ، وأرجال الزحف المغولي . منذ ذلك الوقت تحتل مصر على المسرح السياسي العربي المركز الأول ، وأبطالها الوطنيون يصبحون أبطالاً للعرب والعروبة ، ويعيشون في الضمير القومي للشعب العربي في كل مكان .

ولم تكن صور التحدي الاستعماري الغربي ، للتحولات التي أخذت مصر بها ، آتية فقط من جيوشه وأساطيله ، ولا من تهديداته وإنذاراته ، وإنما أخذت تطل على انتفاضاتنا وتجربتنا ، من مناطق نفوذه ، وقلاع ، التي أقامها بمساعدة الخلافة العثمانية ، عن طريق المعاهدات التجارية والاتفاقات المالية والارتباطات الثقافية والفكرية ، وهذا السبيل الذي لا مثيل له من المنح والمقوق والامتيازات .

لقد كانت الامتيازات التي منحها الأتراك للمول الاستعمارية ، هي الجسر الذي عبر عليه الاستعمار الغربي الى أرض المنطقة العربية ، وقانله منها حركة الجماعة العربية من أجل وحدتها ، وامتلاك ظاهرة « الأمة العربية الواحدة » . ومن هذه القلاع والمحصون ، كرر مع الجماعة العربية تلك المغامرة التي خاضها ضدها في الحروب الصليبية ، وتحويل التجارة . وإذا كان قد ساهم يومها مع المالك والأتراك في إقامة عصر نكسة القومية العربية في عالمنا العربي ، فلقد قام مرة ثانية بهجوم شديد ليعوق اكتساح حركة الأمة العربية وليضرب القوى الاجتماعية الجديدة النامية ، كما حاول ضربها منذ قرون . وكان ذلك أحد التحديات الكبرى التي واجهت تجربة مصر الجديدة في ذلك التاريخ .

وعندما نهضت مصر عن كاهلها عبء المالك والأتراك في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وتخففت من آثار الإقطاع ، وأطلقت العنان للقرى الجديدة ، لم تخطئ قسماها الطريق العربي . ولم تتحرك بعيدا عن الماثرة العربية ، لأنها كانت مشدودة الى هذا الطريق ، وتلك الماثرة .

بمؤامرات التاريخ والحضارة والمصر ، - بالعوامل والسببات والخصائص
القومية العربية ، التي كانت مصر قلبها النابض ، وقاعدتها الأولى ، في
المنطقة المتمتدة من المحيط الى الخليج .

وهناجهم محمه عبارة كل الدعوات التي نادى بانقطاع صفة مصر
فكرية او عيبانية بالعرب والعروبة ، على أساس انها وحدة قائمة بذاتها ،
سواء في إطار « البحر المتوسط » أو في إطار « التسايرخ والحضارة
الفرعونية » أو في دائرة « المصرية الحديثة » أو غير ذلك من الاطارات التي
لا تتعلق بمصر حدودها الخاصة بها . هذه الدعوات التي جاءت وترعرعت
بعد محاصرة الاستعمار للقوى الاجتماعية والقومية الجديدة داخل حدود
مصر كإقليم ، إنما كانت التعبير الفكري والسياسي عن النموس الذاتية
والخاص ، الذي أخذت تسير فيه مصر ، مستجيبة لما فرض عليها من
عوامل الحصار وظروفه .

وما تم فرضه على مصر داخل الحصار الاستعماري ، فرض بطبيعة
الحال على بقية أجزاء الأمة العربية . وكانت نتيجة هذه التجزئة ذلك
الازدواج الذي يعيشه العالم العربي حتى الآن : « قومية عربية » تجمع
سماتها العامة وخصائصها المشتركة هذه الجماعة العربية التي تعيش على
هذه الرقعة العريضة من المحيط الى الخليج ، و « أم » متعددة تعيش
داخل هذه القومية وفي حدود هذا الإطار القومي ، أو « قومية عربية »
واحدة تنتظم كظاهرة موضوعية كل العرب بصفتهم جماعة واحدة لهم
أرض واحدة ، ولغة واحدة ، وتكوين نفسي واحد ، وهم لا يملكون الاقتصاد
المشترك والاستراتيجية الشاملة حتى الآن . وداخل إطار هذه الظاهرة
الموضوعية توجد جماعات أكثر تحديدا وتمايزا ، وبينها من الروابط
ما لا يوجد ، بنفس الدرجة ، بينها وبين سائر أبناء الجماعة العربية
الواحدة ، وذلك مثل الجماعة التي نسميها أهل المشرق العربي ، والثانية
التي نسميها أهل المغرب العربي ، والثالثة التي تقع بين المشرق والمغرب ،
والمنحلة في مصر والسودان .

وهذه الأمم التي تعيش في محيط القومية العربية الواحدة ، أو هذه
الجماعات المنفصلة التي توجد في إطار الجماعة العربية الكبيرة ، والتي كانت
نتيجة نمو ذاتي وموضوعي لظروف مادية ، نمت نموها خاصا ومتمايزا بفعل
التجزئة التي لعب الاستعمار فيها الدور الأول والهام ، هذه الأمم والجماعات
هي التي تتأهل اليوم من أجل الانضمام في أمة واحدة برغم كل الصعوبات
والعقبات والتناقضات والتكسفات التي تتعدو حيز نضالها .

ويعود محمد عبادة الى مصر العربية - محور اهتماماته في كتاباته - فيوضح أن التيار العربي الذي سرى في كيان مصر ، لم يكن قاصراً على ذلك البناء الحضاري الذي كان اتقى بناء عربي شهده العالم العربي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، بالنسبة للأبنية الحضارية العربية التي شهدها المشرق العربي تحت حكم الأتراك ، ومحاولات « التنريك » ، أو المغرب العربي تحت حكم فرنسا ، ومحاولات « الفرنسية » التي قام بها غلاة المستعمرين الفرنسيين .

ولم يقتصر دور مصر الحضاري العربي على ما أشعته الأزهر من ثقافة عربية ، حفظت للعروبة قلبها النابض في القاهرة ومصر ، ليواصل حمل الرسالة الى سائر أجزاء وطنها بعد أن تنقشع من فوقها سحابة الترك بالشرق والفرنسيين بالمغرب ، وتعود المياه العربية الى الجريان . كما لم يقتصر التيار العربي في مصر ، على ذلك المركز الذي اتخذته القاهرة من الفكر العربي الحر ، والمفكرين والثوار العرب الأحرار ، والذي جعل منها كعبة يحجون إليها ، وماوى يلتجئون الى حماه ، وخليعة ثورية للفكر العربي ، والنضال العربي يلتقي فيها ثوار المشرق والمغرب ، لتتفاعل فيها الحبريات ، وترسم فيها الخطوط العريضة للحركات الثورية السرية والعلمية ، التي أخذت تموج بها أنحاء الوطن العربي الكبير .

ويؤمن محمد عبادة بأن الازدواجية التي أصابت مصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بحيث جعلتها في حيرة بين الوطنية المصرية المحلية والقومية العربية الشاملة ، هذه الازدواجية لم تؤثر بأية حال من الأحوال على قياس مصر بدورها العربي الرائد في شتى المجالات . بل ان المفكرين المصريين الذين نادوا بانتماء مصر التاريخي الى الحضارة الفرعونية ، أو بانتمائها الجغرافي الى البحر المتوسط ، أو بانتمائها الفكري الى ما سمي بالمصرية الحديثة ، هؤلاء المفكرون أنفسهم أدوا خدمات لا تنسى للتيار العربي الحديث في مصر وفي العالم العربي .

فالفكر المصري سلامة موسى مثلاً ، كان داعية لحياء الحضارة الفرعونية ، لكنه قسم اللغة العربية خدمات كبرى بتطويرها للاستخدام اليومي لأبناء الشعب العربي ، بحيث يستطيع أن يقرأها ويفهمها العربي المتوسط الثقافة ، والمادى التعليم والمعلومات . في كل مكان ، وأن تصيغ لغة الصحافة وسائر وسائل الاعلام . فقد أبتكر سلامة موسى ما يمكن تبسيطه بلغة العرب الراححة الحديثة المشتركة . وبذلك حل مشكلة لفهم العميق بين أنصار لغة المعاجم وأنصار اللهجات العامية . . .

أما طه حسين الذى حمل لسنوات طويلة لواء الدعوة لنظرية حوض البحر المتوسط ، فهو أحد المفكرين العرب القلائل جدا ، الذين ساهموا مساهمة جادة وعملقة فى بعث التراث العربى من مرقد ، وتقديم هذا التراث الى الانسان العربى الحديث فى ثوب جديد ، لا ترفضه العقول الحديثة ، ولا تأبى الاقبال عليه النفوس العجلة الضيقة بأساليب بحث القدماء وصياغاتهم وطرقهم .

أما الصحافة العربية التى نشأت بالقاهرة خلال هذا العصر ، والتى ساهمت فى انشائها وتمعيمها وتطويرها أعداد كبيرة من الأدباء والمفكرين من مختلف أجزاء الوطن العربى الكبير ، كانت هى الأخرى نموذجا للوجه العربى المشرق لمصر ، والتيار العربى الذى قاوم النزعات الاقليمية التى عاشت على ضفاف النيل .

ويؤكد محمد عمارة أن الضعف الذى أصاب السياسة المصرية الرسمية فى موضوع العروبة - وخاصة فى سنوات الكفاح ضد الاستعمار البريطانى - من الخطأ أن يتخذ هذا الضعف دليلا أو مقياسا لضعف تيار العروبة فى أعماق الشعب المصرى ، والحياة المصرية ، والتكوين النفسى للمصريين ، ودليلا على الخط من شأن الأفكار العربية التى تأثر بها ، وعاش فيها المصريون .

فقد فشلت كل الضغوط والصراعات المتتامة والمتزايدة فى إطفاء شعلة العروبة فى قلب مصر ، بل ظلت هذه الشعلة موقدة ، وبرهن استمرار اشتعالها طوال نحو قرن من الزمان ، على أن مصر لا تزال ، كما كانت منذ العهد الفاطمى ، القلب النابض للعالم العربى ، لأنها تملك القوة البشرية والحضارية الأكثر قدرة على ممارسة هذا الدور على نطاق العالم العربى الكبير .

٦٦ - أحمد سويلم العمرى (مصر)

يتمثل الانجاز الذى قام به أحمد سويلم العمرى فى مجال القومية العربية ، فى تتبعه التحليل والأكاديمى للتطورات التاريخية والحضارية والسياسية التى مرت بها عروبة مصر منذ انشائها تحت لواء الحضارة الإسلامية . ففى كتابه الموسوعى « أصول النظم السياسية المقارنة » ١٩٧٦ - يوضح أن الروح المصرية - بكل ذاتيتها الخاصة - لم تتعارض على الإطلاق مع روح الحضارة العربية على توالى العصور ، بل تسربت بها ثم تمثلت فى الحياة العملية بلا أية تناقضات أو ثغرات أو حساسيات .

ويرى سويلم العمرى أن الطبيعة الزراعية الهائلة المستقرة التى تميزت بها الحياة المصرية على مر العصور ، منحتها قدرة فائقة على احتواء موجات المد الحضارى القادمة من الخارج ، ولفظ كل التيارات التدميرية التى سرعان ما تنحسر عند شواطئها فقد ظل المصرى يلجأ فى سبيل العيش الى الزراعة وبذر الحب وانتظار المحصول والثمار من الرب ، مع اعتدال المناخ وانسياب المياه وصفاء الجو ورقة الهواء . فقد علمت الطبيعة الحانية المصرى أن يكون صديقا للحياة . لكن مع بساطة الحياة المصرية ، كان يتعين على المصرى العمل لتخرج الأرض له رزقه ، كما يتعين لضمان نجاح عمله أن ينظمه وأن يكون ثمة حاكم يأمر ومحكوم يطيع ، وأن يكون هناك تنظيم قوى الأسس لتوفير الغذاء واستتباب الأمن وضمان نظام يقوم على تحديد سلطات الحاكم وحقوق المحكوم .

وطالما أن جوهر الحضارة العربية والإسلامية قائم على هذا التحديد جفأ الحق الإنسان ... سواء كان حاكما أو محكوما - فقد كان من الطبيعي

أن يتطبع الشعب المصرى بالمعادن والتقاليد الاسرية العربية ، وأن يتشرب مقومات الحضارة الاسلامية التى تهدف الى تنظيم الحياة الاجتماعية للفرد والأسرة والمجاعة ، وتحتوى على قواعد سياسية أساسية تشمل الديمقراطية والمساواة والسماحة والعدل والعدالة الاجتماعية وهذه القيم الحضارية تشكل دعائم الاستقرار السياسى والاقتصادى والاجتماعى الذى يحتاج اليه المصرى فى ممارسة حياته الهادئة البعيدة عن الانقلابات المفاجئة والهزات العنيفة .

وسارت النظم السياسية لمصر الحديثة وفق تطور عالم اليوم وتغير اوضاع السياسة ، ولم يؤثر حكم المماليك ثم الفتح العثمانى فى الصفات العربية التى رسخت فى مصر ، ولم ينالا من روح الشعب ولفته العربية فظلت البلاد بما فى ذلك أطراف الدولة العثمانية العربية التى حكمها البلاطين العثمانيون عربية الطالع . ثم جاء الاستعمار البريطانى فشغل مصر عن الروابط العربية بسبب انهماك المصريين فى الكفاح ضده بطريقة أو بأخرى . لكن بقيام ثورة ١٩٥٢ وبتخلص مصر من الاستعمار البريطانى ، استردت البلاد طابعها العربى الأصيل . بل ان نجاح مصر فى صد العدوان الثلاثى الذى وقع عليها من انجلترا وفرنسا واسرائيل فى عام ١٩٥٦ ، كان بمثابة انتصار للقومية العربية على حد قول جمال عبد الناصر فى خطاب له فى بورسعيد فى ٢٣ ديسمبر ١٩٥٧ . قال :

« انتصرت القومية العربية ، وكانت بورسعيد اول تجربة فى معركة تخلصها القومية العربية ، واشترك العرب كلهم فى معركة بورسعيد . فى كل مكان كان العرب ينادون للقتال ، وفى كل مكان كان العرب يهدون مصالح المتعدين ومصالح المستعمرين . اتسع ميدان القتال فأصبح ليس بورسعيد فقط ، ولكن أصبح ميدان القتال : البلاد العربية كلها . لم يكن المساكين الانجليز فى بورسعيد وحدهم مهددين بالفدائيين وبحرب الصصابات فى داخل بورسعيد ، ولكن أصبحت مصالح الاستعمار كلها مهددة فى كل مكان فى الوطن العربى ، فانتصرت القومية العربية وكانت بورسعيد اول انتصار حقيقى للقومية العربية » .

وكانت المعارك المصرية المتتابة بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ قد بدأت تنص على انتماء مصر العربى ، كما تأكد حلف الاتجاه فى مواقف الثورة مثل الميثاق القومى للقوى الشعبية (١٩٦٢) ثم بيان ٣٠ مارس (١٩٦٨) ثم « ورقة أكتوبر » (١٩٧٤) . وهذا الانتماء لا ينهض على المصلحة الوجدانية الحماسية فحسب ، بل يعتمد أساساً على وحدة القارتين

والنضال والمصير . لذلك نص دستور مصر سنة ١٩٧١ - والذي يعد بلورة للدساتير المؤقتة السابقة - على التمسك المصيري بالعروة ووحدةها التي لم تتناحها الثورة في أي وقت من الأوقات . فقد نص الدستور على أن « الشعب المصري جزء من الأمة العربية يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة » . واهتم الدستور بالقومات الأساسية في عالمنا العربي الذي يجب أن يحرص على التقاليد الانسانية والحضارية الرفيعة التي اشتهر بها العرب على مر العصور ، فهي خير حافظ لكيان الوطن وتراثه المتمثل في لغته وثقافته .

ويرى أحمد سويلم العمري أن دستور سنة ١٩٧١ للجمهورية مصر العربية هو دستور الاستقرار بعد أن مرت مصر من وقت قيام ثورة ١٩٥٢ في أعاصير تبعاً لبذل المسئولين المجهود في بناء مجتمع جديد ينظمه ومؤسساته فدخلت مصر في دوامة التجارب ، وكانت دساتير البلاد مؤقتة وغير مستقرة وتغير اسم مصر إلى الجمهورية العربية المتحدة استمداً للوحدة العربية ، وقامت محاولات غير مجدية في هذا الصدد ، غير أنها لم تنل من عراقه البلاد ، ولم يفتّر حماس مصر للعروة على الرغم من كل المظاهر المتعددة المثيرة لروح اليأس والأحباط .

ويصرف النظر عن علم العمري في مثل هذه المحاولات ، إلا أنها تدل على أنها نتيجة مباشرة للخلافات والتناقضات بين الحكومات العربية ، إما إنشاء الشعب العربي - من الخليج إلى المحيط - فلا يمكن أن تحل بينهم مثل هذه الخلافات والتناقضات ، ذلك أن الإنسان العربي يدرك أن مصيره واحد مهما اختلف مكانه بين بقاع العالم العربي المترامية ، لذلك يرى العمري أنه من المفيد دراسة مثل هذه المحاولات غير المجدية لوضع اليد العربية على عكس الداء في محاولة للبحث عن الدواء العملي الناجع .

من هنا كان دراسة العمري لدستور اتحاد الجمهوريات العربية الذي صدر في سبتمبر سنة ١٩٧١ ، وهي الدراسة التي سنتعرض لها الآن بالتفصيل .

كان من الطبيعي أن يصدر دستور اتحاد الجمهوريات العربية في سبتمبر ١٩٧١ متمشياً على ما درجته عليه الثورة وما جاء في دساتيرها المتعاقبة في التمسك بالوحدة العربية . ويصرف النظر عن النتائج السلبية التي بلغت هذا الاتحاد ، بل والتي بلغت حد القطيعة ، إلا أنه لا يزال يشكّل درساً من الدروس المستفادة على طريق القومية العربية بكل الإيجابيات التي تضمنها ، وبكل السلبيات التي تصورتها .

قام اتحاد الجمهوريات العربية مكوناً من مصر وليبيا وسوريا في سبتمبر سنة ١٩٧١ ، وله طابع ذاتي فهو ليس بالنظام الاتحادي الذي يكون فيه الاتحاد فضفاضاً ، وليس بالنظام الاتحادي الذي يقضي فيه على شخصية كل دولة وتصبح مجرد ولاية . بل هو نظام برلماني اتحادي مع جواز قيام برلمانات محلية لكل ولاية . ويتمشى هذا الاتحاد مع وضع العالم العربي ونظامه الاجتماعي المثل لقوميته العربية ، ولرغبته في العيش والتعاون المشترك بين الشعوب العربية المختلفة في منطقة الشرق الأوسط . والفروض في هذا الاتحاد أنه نجم عن التقاء الثورات الثلاث في مصر وسوريا وليبيا في مثل وسلوك وآمال مشتركة ، وتلبية لرغبة الجماهير النضالية لتدعيم الجبهة العربية ، وتأكيدها وامتدادها لتربط شتى الدول العربية فيما بعد ، واستجابة للرغبة الجماعية في العيش المشترك مع تحقيق الهدف الأساسي من الثورة العربية التقدمية ، وهي إقامة المجتمع العربي الموحد .

ويتكون دستور الاتحاد من ٧٢ مادة ، ومن أبرز مواد اعتبار أن الاتحاد جزء من الأمة العربية وذلك لفتح الباب لسياسة الاتحاد توطئة لانضمام دول عربية جديدة اليه ، ووكل الدستور الى قانون يصدر فيما بعد تنظيم جنسية موحدة للاتحاد ، كما ضمن المبادئ الأساسية في الحريات وهي المساواة للمواطنين أمام القانون وحرية التقاضي والتنقل وحظر الإبعاد عن الوطن وحرية الاعتقاد وحرية الرأي والصحافة والاجتماع ، وضمن حرية الملكية الخاصة ، ونص على حق العمل والتعليم والضمان الاجتماعي ومنح فرص متكافئة للمواطنين ، كما اهتم بالرعاية الصحية .

وحددت المادة ١٤ من الدستور اختصاصات الاتحاد وتتلخص في توحيد وتنسيق السياسة الخارجية ومسائل السلم والحرب والتشكيل الدبلوماسي والقنصل وإبرام المعاهدات والاتفاقات ، وفي تنظيم الدفاع عن الوطن والقيادة العسكرية وحماية الأمن القومي ، وتنسيق خطط التنمية الاقتصادية ، وتبادل السلع والخدمات ورؤوس الأموال بين الدول الأعضاء ، والسعي في توحيد النظم والسياسات الاقتصادية والمالية ، ورسم سياسة منسقة بينها في مجال التربية والتعليم والثقافة ، والعمل على تنسيق التشريعات وتوحيدها .

وجاء في الأحكام العامة للممتور الاتحاد ما يؤكد المحافظة على ذاتية كل عضو فيه ، فذكرت المادة (١٣) « تكون القيادة العامة للقوات المسلحة

فى كل من الجمهوريات الأعضاء لرئيس الجمهورية أو من تحدده النظم
للممول بها فى كل منها ، ويتص على أن لكل عضو جيشه ودفاعه المستقل
سأ يبقى على كيانه كدولة قائمة بذاتها فى الميدان الدولى ويجعل النظام
بين التماهى والاتحادى كخطوة أولى لاعداد المعنى للسير قسما نحو إقامة
وحدة مستقبلية تنوب فيها ذاتية الدول العربية فى البوتقة العربية .

وتقول المادة ٦٢ فى صدد تكوين جبهة سياسية من الأعضاء لتوحيد
مسياساتها لتوطيد أسس الديمقراطية وأساليب العمل بين شعوبها ،
والتمشى نحو حركة عربية موحدة ، ان الوضع يبقى مستقلا فى كل دولة
من الدول الأعضاء فى القيادة السياسية بحيث تنص المادة ٥٠٠ . والى
أن يتحقق ذلك تكون القيادة السياسية فى الجمهورية هى وحدها المسئولة
عن تنظيم ممارسة النشاط السياسى داخل الجمهورية .

وكان الإصرار على وضع الاتحاد بين النظام التماهى والنظام الاتحادى
نتيجة للدروس المستفادة من تجارب الشعب العربى السابقة فى مجال
الوحدة . فهناك دول عربية لكل منها جنسيتها وشخصيتها الدولية
وطبائع أهلها ومشكلاتها الاقليمية مما يوجهها نحو سلوك معين يتصف
بمنطقها ، وتنبعث صفاتها الثانوية من اقليمها ومناخها وتربتها وحاجات
أهلها الاقتصادية ومستواهم الثقافى ودرجة تعليمهم ومدى علاقاتهم بالخارج
دون أن يضعف هذا من عروبتهن ومن رغبتهن فى الاتحاد . وهناك
الصفة الواحدة لمجموع الأقطار العربية ، وروحها الواحدة القائمة على
التماطف والتآزر ، والتي تدفعها الى أن يشد بعضها أزر بعض ، وأن
تتكاتف فى وجه المشكلات والملمات .

وهكذا نرى جنسية صفرى هى جنسية الدولة الحديثة وأخرى كبرى
هى الروح العربية التى تضم الى أعطافها شتى الأقطار العربية وتكون منها
اتحادا بآماله وآلامه و بانتصاراته وفوزه وبأساسيه وخيبة أمله ، وبطلعه
الى مستقبل أفضل والى عالم عربى أسعد . وهذه الصفات التى تنم عن
الرغبة فى العيش المشترك فى اطار يطعن الشعب العربى اليه ، تشكل
الخطوة الأولى الضرورية فى الطريق الطويل الشاق المؤدى الى الوحدة
العربية المنشودة .

وإذا دل هذا على شىء ، فانه يدل على أن فلسفات الوحدة العربية
ونظريات القومية العربية متبلورة تماما على المستوى الفكرى ، فهى تدرك
كل أبعاد المرحلة التاريخية التى تمر بها ، لذلك فان المأساة العربية تكمن

فقط في أساليب التطبيق. الحاجة للنوايا الحفية للمسئولين ، والتي قد لا تتماشى مع التطلعات القومية الشاملة للشعب العربي . وإذا شئنا مواجهة الحقيقة بكل بشاعتها والواقع بكل مرارته فإنا نقول انه بدون وسائل التطبيق الفعالة القائمة على حسن النوايا الحالصة ، فان القومية العربية ستظل حبيسة متحف النظريات التي وضعها التاريخ على الرف .

٦٧ - عودة بطرس عودة (فلسطين)

تمثلت انجازات المفكر الفلسطيني عودة بطرس عودة في مجال الفكر القومي العربي من خلال دراساته التحليلية التي دارت حول القضية الفلسطينية باعتبارها جوهر الصراع العربي - الاسرائيلي ، وأولى قضايا القومية العربية واشملها الحاحا . فقد كانت باكورة مؤلفات عودة بطرس عودة كتاب « مصرع فلسطين » الذي أصدره في القدس بعد عامين ونيف من حلول النكسة عام ١٩٤٨ . كذلك بعد مرور المئة نفسها في أعقاب كارثة يونيو ١٩٦٧ وضع عودة كتابه « القضية الفلسطينية في الواقع العربي » الذي أصدره في القاهرة عام ١٩٧٠ . ويبدو أن عودة لا ينتسب الى الكتاب الذين يؤلفون نتيجة لانفعالهم الفوري بالموقف الراهن ، بل ينتظر حتى تتجمع العوامل الموضوعية التي يقيم عليها تحليله العلمي المجرد ومفهومه الاستراتيجي الشامل الذي يؤكد أن النضال من أجل تغيير الواقع العربي المجزأ ، الاقليسي ، المتخلف وإقامة الوحدة التجميعية على اتقاضه هو النضال الجاد الصادق من أجل تحرير فلسطين . فهذا الواقع الذي شجع الاستعمار ويمكن الامبريالية والصهيونية من صنع وتطوير القضية الفلسطينية ، وتجسيد وزيادة الخطر الصهيوني ، لذلك يتحمل هذا الواقع المسئولية الأولى في كل ما أصاب الأمة العربية وما يمكن أن يصيبها في حالة استمراره . وانه ما لم تنتصر هذه الأمة على واقعها خائفا لن تنتصر على عدوها ، ويصبح هدف التحرير الشامل عندئذ أمنية عزيزة المثال .

ويؤكد عودة أن الأمة العربية لا تنقصها الامكانيات ، ولا الأموال ولا الخبرات الفنية ، انما الذي ينقصها هو أن تعرف كيف تستفيد من هذه الامكانيات والأموال والخبرات في بناء القوة الذاتية التي لن ينفع

مواها في مواجهة العدوان • ويدل قانون التاريخ على أن قوة الأمم تتمثل في قواتها الذاتية وليس بالاعتماد على قوة الآخرين حتى لو كانوا أصدقاء • وما لدى الأمة العربية من إمكانات استراتيجية وبشرية وجغرافية يجعلها قادرة على بناء مثل هذه القوة وشق طريقها لتأخذ مكانا متقدما في المجتمع العربي •

وإذا كنا نعيش عصر الفضاء فيجب ألا نمنى أنفسنا بالمعجزات القلبية ، فقد ثبت أن الواقع العربي المجزأ الاقليمي المتخلف عجز عجزا تاما عن الاستفادة من الامكانات العربية ، وأن كافة الصيغ والتجارب والمحاولات ، ابتداء من صيغة الجامعة العربية الى صيغة مؤتمرات القمة ، التي بذلت لتوحيد الجهد العربي والاستفادة بالتالي من الامكانات العربية ، لم تحقق شيئا بالقياس الى ما لدى الأمة العربية من إمكانات ، ثم بالقياس الى مدى الأخطار والتحديات المتمثلة في الوجود الصهيوني ومدى ما هو مطلوب من الأمة العربية لمواجهة هذه الأخطار والتحديات وهزيمتها •

ولعل الذين خاضوا تجربة العمل الفدائي الفلسطيني تحت شعار « الارتفاع فوق الخلافات العربية » بما يعنيه ذلك من قبول بالواقع العربي ، يدركون الآن أنه لا يمكن ضمان سلامة العمل الفلسطيني واستمراره الا اذا توفر شرط أساسي هو : أن تكون هناك حكومات معركة لأبعاد الخطر الامبريالي الصهيوني ، ومؤمنة بالكفاح المتواصل سبيلا للتحرير ، وقادرة على تحمل كافة النتائج التي تترتب على الاستثمار في الكفاح المسلح والعمل الفدائي الذي يمكن تحويله الى حرب استنزاف بعيدة المدى لا يقوى العدو الصهيوني على تحمل تبعاتها ونتائجها ، وإذا ما توفرت مثل هذه الحكومات المتحررة فإن مقياس تحررها هو مقدار اتجاهها نحو الوحدة •

ويوضح عودة أن مستقبل العمل الفلسطيني لا يمكن أن ينهض على النوايا الحسنة أو التحليلات القلبية • وخاصة أن هناك من الحكومات الغربية ما ينهض أساسا على الطبيعة الممزقة للواقع العربي ، ولذلك لا تضع مثل هذه الحكومات كل إمكاناتها في المعركة • بل والأخطر من ذلك ، أن هناك حكومات عربية حاولت ولا تزال ، طعن العمل الفلسطيني مما جعل المنظمات الفدائية تنشغل في تأمين ظهرها من ضربات الفدر والخيانة • ومع ذلك استطاع العمل الفدائي إحداث تغييرات جوهرية في رؤية الرأي العام العالمي للقضية الفلسطينية ، فلم يعد ينظر إليها على أنها قضية لاجئين في الأمم المتحدة ينشدون احسان المجتمع الدولي ، وإنما غلبت أمام الرأي العام العالمي على حقيقتها ، قضية تحريرية صليبية الشمعية

العربي الفلسطيني . وما لا شك فيه أن أهمية العمل الفدائي الفلسطيني سوف تبقى متمثلة في قدرته على الاستمرار . وإذا كانت وحدة العمل الفلسطيني إحدى الضرورات التي يفترض عليها هذا العمل ، فإن ما هو أهم من ذلك يتمثل في الواقع العربي . ذلك أن هذا الواقع يحكم واقع الشعب الفلسطيني من جهة ، وطبيعة القضية الفلسطينية من جهة أخرى ، يتمكس على العمل الفدائي وكافة أوجه العمل الفلسطيني . ومن هنا تأتي قضية الوحدة العربية القادرة على حماية هذا العمل ، وحماية الكيان الفلسطيني حتى يستعيد أرضه وحقوقه .

وإذا حاولنا الوصول إلى جذور القضية الفلسطينية فسنجد أنها ليست من نوع المشاكل التي عرفتها شعوب العالم . فهي نوع آخر لا مثيل له . وظهور هذا النوع ليس طبيعياً لأنه لم يتشأ عن التناقضات التقليدية المعروفة في حركة التاريخ ، إنما هو ظهور مصطنع افتعلته الرأسمالية العالمية والامبريالية والاستعمار . ولذلك ارتبط خلق المشكلة تاريخياً بالاحتلال البريطاني الاستعماري لفلسطين ، وبالصهيونية العالمية التي كانت تتطلع إلى فلسطين لالتئامها كما تؤكد الوثائق التاريخية . والتقت مصالح الصهيونية بالاستعمار الذي كان يتطلع إلى إقامة مثل هذا الكيان الصهيوني العلواني في قلب الوطن العربي ما بين البحرين الأبيض المتوسط والأحمر ليكون قاعدة يتخذها لتأمين مواصلاته وحماية احتكاراته الرأسمالية في الهند والشرق الأقصى بشكل خاص وفي أفريقيا وآسيا بشكل عام .

وبعد استعراض مفصل لجميع جوانب القضية وتحليل أبعادها الموضوعية تاريخياً وسياسياً واقتصادياً وحضارياً واجتماعياً وثقافياً ، يؤكد عودة أن التناقض بين إرادة الأمة العربية وإرادة العدوان الامبريالي الصهيوني لا يزال على ما هو عليه منذ أن بدأ الفزء الصهيوني بحماية الاستعمار العالمي . ويتمثل هذا التناقض في أن الأمة العربية ترفض زرع الكيان الصهيوني وترسيخه في المنطقة ، في حين تريد القوى الامبريالية الصهيونية إرغام الأمة العربية على قبول هذا الكيان العلواني حتى ينخر في عظامها بعد ذلك كآلسوس . ولن يتغير موقف العدو الصهيوني ، إلا إذا تغير الواقع العربي تغيراً جذوياً تقديمياً ، يضع الأطماع الدولية والاحتكارات الامبريالية في الوطن العربي تحت التهديد المنتشر في دائرة الخطر المباشر ، بحيث يدرك أصحاب الاحتكارات والأطماع أن الخطر الصهيوني أصبح سلاحاً متخففاً لم يعد يجدي في محاربة الأمة العربية ، وفي منع تغيير الواقع العربي ، وفي حماية الاحتكارات الامبريالية .

ويرى عودة أن حجة الممانعة الفلسطينية بصفة خاصة والقرية بصفة عامة تتجلى على المستويين الداخلي والخارجي ، أو القومي والمالي على حد سواء . أنه لولا القوى الاستعمارية والامبريالية ، ولولا الواقع العربي ، لما سكنت الصهيونية من التوسل إلى فلسطين وإقامة الدولة الصهيونية فيها ، بل ولما تمكنت هذه الدولة من أن تمارس جنباة الطوق والاحتلال والتوسع ، بل ولما تمكنت من أن تضمن لنفسها البقاء حتى الآن في هذا المحيط العربي الضامح . ولذلك ليس أمام الأمة العربية غير الاعتماد على ذاتها في الدرجة الأولى ، ومواصلة النضال نحو تصفية الكيان العنصري في فلسطين . فالقومية العربية يحكم اتجاهها الحضاري والانساني لا تدعو لتصفية اليهود ، لأن الأمة العربية لا تعادي الانسان اليهودي ولا الدين اليهودي ، وانما تعادي الاغتراب والعنصرية والعدوان المتمثل في الحركة الصهيونية والعالية .

ولابد من التنويه هنا بأن جميع المؤتمرات الوطنية الفلسطينية التي انعقدت منذ عام ١٩١٩ حتى الآن لم تتخذ أي قرار موجه ضد الانسان اليهودي أو الدين اليهودي ، واذا كانت قد صدرت من بعض القادة الفلسطينيين تصريحات غير مسؤولة تدعو إلى قذف اليهود في البحر ، فإن هناك تصريحات كثيرة من قادة الحركة الصهيونية تدعو إلى قذف العرب إلى الصحراء . وبصرف النظر عن هذه الأقوال الحمقاء التي تطلق على عواهنها للآثارة والاستهلاك المؤقت فإن مقياس القوة الحقيقية يتأثر إلى حد كبير بواقع الشعب هدف العدوان أكثر مما يتأثر بالتفوق العسكري الذي يمتلكه المحتدي . وقد برزت لنا هذه الحقيقة بوضوح تام في عصرنا الذي خاضت فيه الشعوب معارك بطولية ضد قوى الاستعمار . ولعل فيتنام كانت أوضح مثال على هذه الظاهرة حين قذفت الولايات المتحدة الأمريكية إلى الميدان ضد الشعب الفيتنامي بأكثر من نصف مليون جندي ، إلى جانب ما يقرب من ربع مليون جندي من الفول التابعة مثل كوريا الجنوبية والفلبين وتايلاند ونيوزيلندا وأستراليا ، بالإضافة إلى حوالي نصف مليون جندي فيتنامي جنوبي . أي أن أمريكا حاربت الشعب الفيتنامي ، الفقير المتخلف ، بأكثر من مليون وربع جندي واعتمادا على سيطرتها التامة وتفوقها الساحق جوا وبحرا . ومع ذلك فإنها عجزت تماما عن إحراز النصر رغم أنها قامت بتدمير المدن والقرى والمنشآت الحيوية الفيتنامية الشمالية ، وفي النهاية انسحبت تماما بعد أن أحدثت الحرب شروخا خطيرة في بناء المجتمع الأمريكي ذاته .

إن أهم ما يجب أن نستفيد من قانون التاريخ أن الأعداء على الاستمرار في الحرب هو الذي يتكسب الحرب . فالمناخ في الشرق

العالميتين ، الأولى والثانية ، كانت تكسب جميع الجولات الأولى ، ولكنها كانت تخسر الحرب في النهاية لأنها لم تكن الأقدر على الاستمرار فيها .
ومما لا شك فيه أن الأمة العربية هي الأقدر على الاستمرار إذا ما أحسنت استغلال طاقاتها وإمكاناتها المتعددة . وهي طاقات وإمكانات ليست عسكرية فحسب ، بل اقتصادية وسياسية وحضارية وثقافية أيضا ، يكفي أن الأمة العربية تتمتع بأهم موقع جغرافي استراتيجي في العالم ، بالإضافة الى احتوائه على أكبر نسبة من احتياطي البترول في العالم .
وهي نفس الأمة التي كسبت من قبل الحروب الصليبية التي استمرت مائتي عام .

وطالما أننا نملك القوة الذاتية الجبارة التي لم نحسن استغلالها حتى الآن ، بل التي لم نستغلها على الإطلاق ، فلا بد أن نواجه أنفسنا بالخطأ الذي كنا واقعين فيه ولا نزال ، وهو أننا اعتدنا على تحميل الولايات المتحدة الأمريكية وقبلها بريطانيا ، مسئولية كل ما تطورت اليه القضية الفلسطينية ، ومما أصاب الأمة العربية من نكبات ونكسات وهزائم . واعتدنا كذلك ، عندما لم يكن الحديث الصريح ممكنا « حرصا على العلاقات الودية مع بريطانيا أو أمريكا » على تحميل هذه المسئولية للاستعمار والامبريالية . ولذلك فإن أخطر ما تواجهه القضايا المصرية للأمة العربية أننا تعودنا البحث عن مشجب خارجي لنعلق عليه أخطاءنا الداخلية . صحيح أن كل ما تحقق للحركة الصهيونية العالمية كان في حقيقته ثمرة الزواج الآثم بين الاستعمار والامبريالية وبين الصهيونية ، ومع ذلك فهناك مسئولية الواقع العربي التي لم نعتد حتى الآن على مواجهتها الشجاعة اللازمة .

إن هذا الواقع يتحمل المسئولية الأولى والكبرى في نجاح المخططات الاستعمارية والامبريالية الصهيونية منذ بداية القضية الفلسطينية حتى يومنا هذا ، ذلك أن هذه المخططات من الأمور البديهية التي تجسد تطلعات هذه القوى تجاه الوطن العربي . ولكننا ننسى أن مصير هذه المخططات والتطلعات يتقرر في ضوء الواقع العربي ذاته . فإذا كان هذا الواقع ضعيفا فإنه بالضرورة لا يقوى على مواجهتها ، فيسهل تحقيقها ، وهذا ما حدث . أما إذا كان الواقع قويا فإنه يتصدى لها ويحبطها ، وهذا ما نتطلع إليه الأمة العربية بجساميرها التي لم تضع أقدامها بعد على طريق الوحدة والقوة الذاتية نتيجة للتمزق السياسي والإقليمي الذي تعاني منه الأمة داخليا وخارجيا .

وتؤكد لنا حركة التاريخ في مسيرته الطويلة أن هناك باستمرار
دولا عدوانية وشعوباً محتى عليها ، وأن الوطن العربى كان ولا يزال
هدفا رئيسيا لهذه الدول العدوانية لما يتمتع به من مميزات استراتيجية ،
وأن القوة هى التى قررت فى الماضى وتقرر فى الحاضر والمستقبل ، مصير
أى صراع بين المحتلى والمحتلى عليه . والأمة العربية لا تنقصها القوة
بأشكالها المتعددة ، وإنما ينقصها توظيفها كاملا فى الزمان والمكان
المناسبين . فإذا فشلت فى هذه المهمة المصيرية – كما فشلت من قبل –
فلن تلوم الا نفسها لأننا فى عالم لا يعترف الا بوجود الأقوياء .

٦٨ - عبد الكريم غلاب (المغرب)

يتميز الانتاج الفكرى لعبد الكريم غلاب فى مجال دراسات القومية العربية بالتنوع والخصوبة . فهو يتناول الجانب السياسى لها من خلال دراساته للرواد والزعماء الذين ارسوا تقاليدنا المبكرة كما نجد فى كتابه « ملامح من شخصية علال الفاسى » عام ١٩٧٤ ، كما يحلل البعد الثقافى والفكرى والادبى واللغوى لها من خلال كتاباته عن الادباء والمفكرين والشعراء العرب المعاصرين من الخليج الى المحيط كما نجد فى كتابه « مع الادب والادباء » ١٩٧٤ . كذلك جرب عبد الكريم غلاب فن الرواية فكتب فى عام ١٩٦٦ رواية « دفنا الماخى » التى يبلور فيها نضال الانسان العربى فى المغرب فى سبيل الحرية والاستقلال والتحرر الاجتماعى والفكرى .

يتبلور الفكر القومى عند عبد الكريم غلاب من خلال دراسته لفكر علال الفاسى وكفاحه ، فقد كان تلميذا لفكره ورفيقا لكفاحه الخصب الطويل المريض من أجل المغرب والأمة العربية جمعاء . من هنا كان ايمان عبد الكريم غلاب بأن النضال والجهاد والتضحية والممارسة الدائبة عمل ايجابى . والعمل الايجابى فى حاجة الى حافز ليمده بالقوة ، وليس اصعب من الانطلاق والحركة ان لم تكن هناك قوة دافعة تخرجها من عالم القوة الى عالم الفعل .

ويفرق غلاب بين نوعين من الطموح المرتبط بالزعامة القومية : الطموح الاموج الذى لا يقيم وزنا للمعطيات الفكرية والشخصية لصاحبها ، ولا للأهداف التى يريد أن يحققها لمصلحة بلاده ، الذى يقوم على أساس انانية وحس الذات ، واعتبار الهدف هو ذات الشخص الطموح . انه طموح ينتهى بصاحبه الى الفشل ، او الى تحقيق اهداف صغيرة لا تملو

أن تكون لذات فانية لا اشعاع لها على الوطن ومصالحته . وطموح كهذا لا يمكن أن يؤهل الشخص الى الزعامة القومية أو الوطنية أو السياسية أو الفكرية .

والنوع الثاني : الطموح المتمثل الذي يستمد كيانه من واقع الشخص الطموح وقدرته الفكرية واهتماماته القومية والسياسية ، والأهداف التي يريد تحقيقها لبلاده ، على أن تكون هذه الأهداف مما يحقق مصلحة الوطن والأمة العربية جميعا . وطموح كهذا يستمد كيانه من الشخص الطموح ومقوماته الفكرية والقيادية . لذلك نرى أن الطموح القومي هو الذي صنع كل نقاط التحول في تاريخ البشرية ، أما الطموح الشخصي الذاتي الأناي فيعود بالوبال على صاحبه وعلى قومه وأمتة في الوقت ذاته .

ويؤمن عبد الكريم غلاب بأن الحياة تقاس قيمتها بالعمل الإيجابي الخسر ، ولذلك فإن عمل القادة القوميين صورة من أفكارهم ، بل هو الذي يترجم أفكارهم ليعطى صورة عن حياتهم . والزعيم القومي الحق يجعل من عمله وإنجازاته تجسيدا حيا للأفكار الكبيرة التي يحملها ويناضل في سبيلها ، بحيث لا يفترق عنده التفكير للفكرة عن بلورتها وتشخيصها والعمل لها إلى أن تنجح وتتحقق . فهو يسعى جاهدا لكي يغير مجرى حياة الناس بحيث يعيد تشكيل حياتهم وعصرهم ، ويحول مجرى تاريخهم بتأثيره المعلن . وما ذلك إلا لأنه يحمل رسالة تجعله يأبى تاما على نفسه أن ينضم لهؤلاء الذين يعيشون ويموتون دون أن يتصرفوا في حياتهم ، لأن الحياة تتصرف فيهم فتسير بهم حيث يدرون ولا يدرون . ومن ثم تجعلهم على هامش الحياة قد تسير بهم أو يكونهم دون أن تضيق شيئا أو تخسر . أما مكان الزعيم القومي ففي قلب الحياة النابض . انه المكان الأثير الذي يساعده على التفكير والكتابة والنضال وقيادة الحركة القومية والأيديولوجية ، بحيث لا يتوقف في الطريق أو ينحرف عنه أو يعجز عن الوصول إلى أهدافه القومية التي حملها في بداية مسيرته .

ويرى غلاب أن الحرية لا تنفصل عن الفكر ، إذ أن الاثنين وجهان لعملة واحدة . فعنما يعيش الفكر المتحرر بين مختلف القيود التي تمنع هذا التحرر من الانطلاق ، تنبت أصول الثورة الفكرية في هذا الفكر لاجتثاث القيود المانعة والانطلاق إلى عالم الحرية والابتداع والانتاج والانتجاز . وإذا امتلك الإنسان حريته الفكرية فلا بد أن يصبح مسئولا عن اختياراته . فالحرية مسئولية لأنها تقضي على كل الأعذار والمجج التي قد يتلذذ بها الإنسان إذا ما أخفق في تحقيق هدف قومي كان من

الممكن أن ينجح في تحقيقه . لذلك يتحتم على الزعيم القومي ألا يتحمل ما يتحمل من المسؤولية الا وهو عازم على القيام بها . وخاصة أن المسؤولية التي يتحملها ذاتيا - أعظم من المسؤولية التي يحملها له الآخرون . لأنها تعتمد على المبادرة والابتكار أكثر مما تعتمد على التنفيذ والالتقاء .

ومن صفات الزعيم القومي الاستقلال في الرأي دون التعصب له . فالاستقلال في الرأي يعني أن القائد المفكر يجهد نفسه في استخلاص رأى خاص به يعتنقه بعد اجتهاد ومجاهدة . ولذلك فهو لا يتخلى عنه بسهولة الا اذا أقنعتة الحجة ، وأدرك أن رأيا آخر أصبح أكثر اقناعا واتساقا ، عندئذ يمكنه التخلي عن رايه لصالح الرأى الآخر . أما التعصب في الرأى وللرأى فيعنى أن القائد أو الزعيم يتخذ وجهة نظر وقد لا تكون من مبتكراته ثم يتعصب لها فلا يتخلى عنها ولو تبين خطأها . هكذا يبدو الفرق بين المفهومين كبيرا ، ويزداد كبيرا عندما يكون المستقل في الرأى يستهدف مصلحة عليا ، والمتعصب للرأى لا يستهدف الا الغلبة في المناقشة وفرض الذات على الأطراف الأخرى .

ويرى عبد الكريم غلاب في الغزو الفكرى أخطر أنواع الغزو التي تعانيها الشعوب المستضعفة ، ذلك لأنه غزو يتستر تحت ستار المعرفة والفكر ، في الوقت الذى يسلب بالانسان كل مقوماته في المعرفة والفكر ، فيخلق الانسان المستلب ، وهو يوهم بأنه يخلق الانسان المثقف . ومن هنا كان الانسان الذى يكونه الاستعمار أخطر على نفسه وبلاده ربا من الاستعمار نفسه ، ومن هنا كان المنحرفون فكريا ، والمتعاونون ، والمحقنون نفسيا ، والمنفيون في لغة الآخرين وفكرهم ، ومن هنا أيضا كان التائرون الذين ينبض ضميرهم بيقظة ولو بعد طول معاناة وجهاد .

واذا كانت التسمية تلعب دورا في تشكيل نظرة الانسان الى وطنه ، فانها تلعب دورا أكثر خطورة في نظرتة الى ثقافته القومية . لذلك يعتقد عبد الكريم غلاب أن مفهوم الكلمات ينبع من الشخص أكثر مما يصدر عن اللغة المينة ، بل ولا من التاريخ الماضى القريب منه والبعيد . فمفهوم كلمة عنده قد يكون غير مفهومها عنه الآخرين ، حتى اذا اتفق الجميع على الأصل اللغوى الذى نستمد منه جميعا المعنى الأولى للكلمة ، ذلك لأن الانسان يعطى الكلمة التي يستعملها شحنة من شخصيته ، من ثقافته ، من مفهومه للحياة ومن نظرتة للناس ، وبذلك تخرج الكلمة من قاموسيتها المتحجرة الى لجج الحياة المتلاطمة .

من هنا كان اهتمام عبد الكريم غلاب بقضايا اللغة القومية . ففي كتابه « مع الأدب والأدباء » قدم دراسة بعنوان « الأدب واللغة القومية » أوضح فيها أن قضية الأدب المكتوب بغير اللغة القومية مازال تفرض نفسها وخاصة في الجزائر ثم في المغرب ثم في تونس . وهي مشكلة ناشئة عن أن اللغة الأجنبية فرضت نفسها لا على الحياة العامة فحسب ، ولكن على الفكر والتعبير عنه كذلك . وإذا كان غلاب يعتقد أن الأدب حر في أن يعبر عن أفكاره ومشاعره باللغة التي يتجاوب معها ويستوحى منها ويستطيع أن يحملها احساساته ويشحنها بدفقاته الشعورية ، إلا أنه يرى المشكلة في عملية فرض لغة أجنبية على شعب فتستلب منه الهوية الفكرية والتعبير عنها . فالفكر واللغة وجهان لعملة واحدة ، ومن ثم فإن سلوك الإنسان في الحياة يتوقف على نوعية العلاقة بين وجهي العملة .

اللغة - في نظر عبد الكريم غلاب - ليست أداة ولكنها جوهر مميز للقيمة بل للذاتية ، فانت مغربي أو فرنسي أو انجليزى لا لأنك ولدت في المغرب أو في فرنسا أو في إنجلترا وتنتهي وطنيا لهذه البلاد أو تلك ، ولكن كذلك لأنك تتكلم (والكلام هنا بمعنى الاستعمال الفكري) العربية أو الفرنسية أو الانجليزية ، من ثم أصبحت اللغة إحدى مقوماتك القومية بحيث لا تنفصل عنها أو تنفصل عنك إلا إذا انفصلت عن وطنك أو انفصل عنك وطنك . ذلك لأن اللغة ليست كرسيا أو مكتبا أو سيارة أو حذاء ، ولكنها طاقة مشحونة بالمفاهيم والمؤثرات والإيحاءات ، وهي تحمل تاريخك ودينك ووطنيتك وتربطك بقومك وأسرتك وتحملك إلى غاباتك وبحارك وجبالك وشعابك ورحابك ووديانك ، ولذلك فهي ليست أداة تعبير فحسب ولكنها متنفس نحس بها كما نحس بالأفكار والمشاعر والقيم - التي هي موضوع الأدب سواء بسواء .

من أجل ذلك كانت عناية المفكرين والأدباء وعلماء اللغة والمعبرين جميعا باللغة القومية . يثرونها بالمفاهيم ، ويصقلونها بالاستعمال ، ويغنونها بالصور واللمحات الشعرية ، ويزينونها بالموسيقى المرفية والكلمية والجمالية والنقرية ، وينطقونها بأقنسر مشاعرهم وأجمل احساسهم ، وما يزالون كلما تقم بهم الزمن يطورون اللغة ويبحثون في نوحها اللفظي والتركيبي والتعبيري حتى لا تضعف في يوم ما أو تكون دون مستوى الفكر والشعور والعلم جميعا . فاللغة غاية كما أنها أداة ، وهي عنصر حيوي وخطير في تكوين الثقافة القومية والفكر الوطني ، لا يتنازل عنه أحد إلا بقدر ما هو مستعد لأن يتنازل عن وطنه وجنسيته وقوميته . لذلك يجب أن يكتب الأدب باللغة القومية حتى يكون لادبا

قوسيا ، فينتسب الى القوم الذين ينتسب اليهم الأديب المنتج . والأديب الذى يكتب بغير لفته القومية ، ينتمى انتاجه الى أدب اللغة التى كتب بها أكثر مما ينتمى الى أدب الوطن الذى ينتمى اليه . وحتى اذا جسد صورا من وطنه وعبر عن أحاسيس قومه ، فإنه يفقد كل إحياءات اللغة ، ومن ثم فإنه يصبح سائحا يصف الموجودات من الخارج ، اذ أن اللغة الأجنبية لا تستطيع أن تعمق المشاعر والأحاسيس الا كما يتعمق السائح الأجنبي فى أحاسيس ومشاعر البلد الذى يسبح فيه ، حتى لو كان يعرف لفته ويستطيع أن يتحدث الى بنيه .

والرأى - عند عبد الكريم غلاب - أن الأدب المكتوب بلغة أجنبية هو أشبه بأدب يكتبه أجنبي عاش فى وطن غير وطنه ، أو هو أدب مترجم . يمكن أن يعطيك رأيا أو فكرة أو يوحى لك بمشاعر منتجة دون أن تحس بأنك تقرأ الأدب فى لفته الأصلية . ولا يعنى هذا أن غلاب يقف ضد اللغات الأجنبية أو ضد الكتابة بها وخاصة فى الميادين العلمية والفكرية والتاريخية والسياحية والإعلامية ، أو ضد ترجمة الأدب المكتوب بالعربية الى اللغات الأجنبية ، لكنه يحرم على أن يكون أدبنا بلغتنا القومية لأنه يريد أن يتشبع أدبنا بكل مفاهيم ومؤثرات وإحياءات اللغة ، ويريد فى الوقت نفسه أن يكون الأدب سبيلا لتسية اللغة واكسابها مفاهيم جديدة ورونقا متجددا ومشاعر متطورة وموسيقى تنبض بالحياة ، كما أنه يرفض أن يصبح أدبنا ابنا هجيننا يعبر عنا بمفاهيم وإحياءات ليست لنا . ذلك أن ضرورة اللغة القومية للأدب كضرورة الوطن للمواطن سواء بسواء .

وإذا كان عبد الكريم غلاب يؤمن بقومية اللغة فإنه من الطبيعى أن يرفض الإقليمية فى الأدب . ففي دراسة له بعنوان « بين الإقليمية والانسانية » يوضح أن ظهور معالم الأقاليم العربية فى القصيدة أو الرواية أو المسرحية لا يعد دليلا على إقليمية قصيدتها . فهو يرى وحدة الوطن العربى فى تشابه المنطق العقل والفكرى والاجتماعى والوجدانى ورواسب الحضارة والتاريخ والدين واللغة والأصول المشتركة للقبائل العربية التى انفذت فى الوطن العربى ، حتى ولو تفرقت الفروع بالاتحام والتزاوج والتساكن والتعايش . ثم التاريخ المشترك الذى تعيشه الأقطار العربية فى ظروف متشابهة . هذه الوحدة العقلية والفكرية والاجتماعية والوجدانية والحضارية لابد أن تنتج عنها وحدة الأدب العربى قديسه وحديثه . وهى وحدة تظهر فى الانتاج الأدبى الحديث سواء نشأ على ضفاف الخليج أو على ضفاف المحيط أو بين الخليج والمحيط من بلاد

تحدثت العربية وتحس بالعروبة لا كلفة أو عرق ، ولكن بكل مكونات الشعب العربي في هذا الحزام الأفريقي الآسيوي المتواصل .

ويضع غلاب يده على مفارقة غريبة في التاريخ الأدبي والثقافي للعرب . فقد كان النقاد القدماء يكتبون عن الأدب العربي ككل برغم بعد المسافات وبدائية وسائل الاتصال الفكرى ، فوجد من يكتب عن الشعر في العراق والأندلس وما بين البلدين العربيين من أقاليم عربية اسلامية ، وحينما اختفت هذه الموقفات وساح الكتاب والمجلة وانتقل الكاتب والشاعر ، وسمعت القصيدة والمقالة والقصة تلقى في فاس مثلا وأنت في بغداد ، حين اختفت كل هذه الموقفات أصبح النقاد مفرقين بتصنيف الأدب العربي الى أدب سورى أو مصرى أو فلسطينى أو مغربى أو جزائرى . . . إلخ . بل نقرأ القصيدة أو القصة أو الرواية أو المسرحية على أساس هذه الاقليمية ولا تكاد - من فرط ما أوغلنا في هذه التفرقة الاقليمية - نأخذ أو نعطى صورة عن الأدب العربى وتطوره .

وعلى سبيل التطبيق الفنى العملى لالتزام الأديب العربى تجاه قوميته قدم عبد الكريم غلاب روايته « دفنا الماضى » كتجسيد أدبى لرواسب عديدة ترسخت من فترة المخاض فى المغرب . فهى فترة عاشها الإنسان العربى فى المغرب بكل وعيه وتفتحته على العالم الجديد . ولكنها ككل فترات المخاض كانت مجال صراع نفسى وفكرى واجتماعى ، اصطلم فيها جيلان كاقوى ما يكون الاصطدام ، وانبثق من خلال القلق والصراع والكفاح روح جديد يعتبر مغرب اليوم بكل محاسنه ومبائله مدينا له .

وحاول غلاب فى روايته أن يتعمق هذه الرواسب من خلال التحليل والوصف والتجسيد الحى . فهى ليست تاريخا ولا سردا عابرا للأحداث ، ولا اغراقا فى الخيال بحيث تنفصل عن الحياة الحقيقية لتتحدث عن انسان غير موجود ، أو عن عواطف ونزعات لم تعيش مع الانسان العربى فى المغرب ، وانما هى انفعالات ناتجة منحدية مصطلمة عاشت فى نفوس الجيل الشاب لم تر النور من قبل فى غير رواية « دفنا الماضى » فالواقف بالحاسمة التى تصورها الرواية لم يفرضها الوجود الخارجى لأبطال الرواية بقدر ما فرضها وأثر فيها الوجود الداخلى المنبثق من نفسه انسان يعيش مرحلة تحول مصيرية بين حياتين ، بين جيلين ، بين عهدين ، بين نظامين . ولذلك فالرواية استهدفت الوقوف مع أبطالها فى هذا الوجود الداخلى الذى يشكل حياة الانسان العربى فى المغرب فى هذه المرحلة الخطيرة .

هكذا تبهر وحدة الفكر القومى عند عبد الكريم غلاب ، سواء كان كاتباً سياسياً يحلل الشخصيات والمواقف والأحداث ، أو ناقداً منظرًا

يضع المعايير التي تحدد السمات المشتركة للأدب العربي المعاصر من الخليج إلى المحيط ، أو روائيا فنانا يجسد نفسية الإنسان العربي المعاصر في المغرب . هذه الوحدة الفكرية الفنية الأدبية عند عبد الكريم غلاب وضعت في الصفوف الأولى من مفكرى القومية العربية المعاصرين .

٦٩ - مصطفى الفارسي (تونس)

يربط مصطفى الفارسي ربطا عضويا بين جنسية العربي ولفته التي يرى فيها الوطن الحقيقي لكل عربي . ولعل هذا يرجع الى الضربات الوحشية التي وجهها الاستعمار الفرنسي للغة العربية في تونس بهدف سلب تونس من جسم الأمة العربية . ويبلغ حماس الفارسي للغة العربية حدا يجعله يستشهد بالمثل التونسي العامي الذي يقول ان « نية الأعمى في عكازه » ، ويطبقه بالقياس على اللسان العربي الذي يعد الوسيلة الأولى التي يستخدمها الانسان العربي في مسيرته الحضارية . فلا فرق بين الانسان العربي عندما يفقد لسانه والأعمى عندما يفقد عكازه . فقد حملت « اللغة العربية الى الانسان العربي عبر القرون نور العلم والمعرفة وتجربة حياتية واسعة وحضارة عريضة عريقة هي من صنع آبائه وأجداده ، ونابضة بالمشاعر والأحاسيس والقيم والأفكار ، ومفعمة بالانطلاقات المستقبلية الى آفاق العصر .

وفي دراسة بعنوان « جنسية العربي .. في لفته » نشرت في مجلة « الموقف العربي » يناير ١٩٧٩ اتخذ مصطفى الفارسي نهجا جديدا في معالجة قضية اللغة القومية . ذلك ان معظم الذين عالجوها ربطوا بينها وبين مشكلة الاستعمار التقليدي في مرحلة ما قبل الاستقلال الوطني . لكن مع حصول العرب على الاستقلال يبدو أن كثيرين من الفارسيين والباحثين ظنوا أن قضية اللغة القومية ستحل من تلقاء نفسها ، وأن المسألة لا تمحو أن تكون مسألة وقت . لكن مصطفى الفارسي يرى أن المشكلة أخطر من ذلك بكثير ، ولذلك يضع أصابعه بمنتهى الصراحة والوضوح على مكان الخطر وينبه الى أنه اذا كان التهديد الاستعماري

التقليدى للغة القومية قد تلاشى ، فان هناك تهديداً أخطر وأخيب يتمثل فى العقد النفسى والاجتماعية التى رسبها الاستعمار فى كيان الانسان العربى ، وما زالت تتفاعل داخله بمنتهى القوة والحياة .

يؤكد الفارسى أنه على الرغم من أن العربى قد وقف على عتبة النهضة من جديد بعد ركود طويل مديد ثقيل ، فإنه يبذر فى ارثه ويفرط فى جزء هام من شخصيته القومية فيكيد لنفسه ويصوب خنجر الجهل الى نحره فى غير وعى من أمره وفى فداحة موقفه . أنه ينتحر فى عصرنا هذا على مرأى ومسمع من أعدائه كأنه يشهدهم على جنونه وقصوره عن تحيل أعباء مصيره . يفعل هذا عندما يستنكف من استعمال العربية كلفة تخاطب وحوار نتيجة لركب نقص أصله الاستعمار فى ذاته ، وجعله يكفر بلغته وتراثه ، ويعتق شتى المذاهب القومية الا مذهب القومى هو .

فقد ترسخ فى العقل الباطن عند الانسان العربى المعاصر أن تخلف القرون لا يمكن بحال من الأحوال أن يترك المجال لنهضة موعودة . فهو يوحى لنفسه - شعورياً أو لاشعورياً - أنه ليس مؤهلاً لخوض معركة هذه النهضة المرجوة ، وليس كفؤاً لمن خاضها فى العصر الصناعى وحقق فيها وبها المعجزات . ذلك لأنه فقد ثقته بنفسه طوال قرون من الاستسلام والخنوع والسبات العميق ، فقد جانب كبيراً من كيانه القومى الذى كاد يتلاشى فى مواجهة حضارة أسياد الأمس وانداده مبدئياً فى هذا العصر . ولعل أكبر دليل على فقدانه الثقة بنفسه وعدم اعترازه بكيانه العربى وشخصيته القومية ، يتمثل فى موقفه من لغته القومية .

فالعربى المتحضر أو المتشبه بالمتحضرين يستعمل إحدى اللغات الأجنبية الطاغية فى العالم خاصة الانجليزية والفرنسية - فى كل مظاهر حياته اليومية ، فى البيت والشوارع والمدارس وفى كل أوجه نشاطه القومى ومعاملاته الداخلية والخارجية - لأنه غير قادر على تجاوز مرحلة الطفولة الحائلة لبلوغ سن الرشد والمسئولية . فهو لا يفرق بين القدرة على اجادة لغة أجنبية وبين تقمص هذه اللغة وتقليد اصحابها كالبيغاء . بل ان من معالم انقصاص الشخصية العربية أن العربى يعلم أن اللغة مقوم رئيسى من مقومات الكيان القومى ولذا لم تكن كذلك لما غمد الاستعمار الى مقاومتها ومحاولة احلال لغته مكانها . وهو لا ينفك يترنم بإضحية وبتراثة التليد وحضارته العريقة ويمنى النفس بأحياء هذا الماضى واعادة الروح الى تلك الحضارة ، وأنك لتراه يفرض على المنتهديات المروية

والمنظمات المالية استخدام لفته بوصفها لغة حية ، لكنه كثيرا ما يجهل لفته أو هو يتهاون فيها تهاون الغر الغافل عما فيه خيره وصلاحه .

بهذا يؤكد مصطفى الفارسي أن هذا الانقسام في الشخصية العربية يرجع أساسا الى الانفصال بين الأقوال والأعمال ، وبالتالي تتحول أقوالنا الى أصوات لا معنى لها ، وتصبح أعمالنا خطوات في موكب الأذيال والاتباع . ذلك أن العربي المعاصر يقف أمام بعض 'رواسب' الاستعمار حشدها مبهوتا وقفة العاجز عن تسليق جدار رسخ قواعده وشيده يديه ناسيا أن يترك في الجدار المنيع منفذا للخلاص عند الحاجة . فهو حبيس الغباء ، يعيش على فتات الآخرين ، يقتنع بالقليل ويرضى بالتوافه بل يفخر بها في صميم وجدانه . هذا الانسان العربي اللا متمسك هو أخطر على الشعب العربي من ألد أعدائه من المستعمرين الغاشقين المسافرين منهم والمتبرقين . فالانتهازية تدفعه الى الذوبان في الغير من أجل مصالح ظرفية عابرة هو يعلم مسبقا انها زائلة بزواله عاقدة عليه وعلى ذويه من بعده بالوبال والخسران . فهذه الرواسب المرضية تنتقل من جيل الى جيل مثل الأمراض الوراثية .

ويركز مصطفى الفارسي هجومه على الطبقة البورجوازية عندنا في المغرب والمشرق العربيين ، فهي تعتبر من تحصيل الحاصل أن هيئة اللغتين الخليعتين - الفرنسية والانجليزية - هي أمر لامناص منه كالقدر المحتوم لا حول ولا قوة الا به . وفي هذا الاستسلام اليائس للممر لكل محاولات التأسيس والابتداع ، دعم للغات أجنبية وعامل لرواجها وتداولها بين الناس ، ما كان أرباب هذه اللغات يحملون به زمان الاستعمار بالذات . أما بعد زوال الاستعمار والحصول على الاستقلال فقد استفحلت عقد النقص ، وكان اللغة العربية قد كتبت عليها الحرب سواء ضد المستعمرين المسافرين أو ضد أبنائها الذين تعودوا على الاتقياد للعقد والأمراض والرواسب القديمة .

والغريب أن العربي يقلد الفرنسيين - مثلا - في لفته ، لكنه لا يقتدى بهم عندما يقاومون الانجليزية مقاومة عنيفة دفاعا عن شخصيتهم القومية ومحافظرة على تراثهم الوطني ، كذلك فإن الانجليز يجهلون الفرنسية أو يوهمون بأنهم يجهلونها لأن اللغة بالنسبة لهم كالتقاليد الكثيرة عندهم موضع احترام وإجلال . لكن البورجوازية العربية تدعى أن اللغة - كالتقاليد الفاسدة - تمرقل مسيرتنا نحو حضارة العصر . أي أنها بهذا تكيد لأنفسنا لأننا لانفك تحفر ماضينا وحاضرنا عمليا وإن كنا

نتشلق بامجادنا باللسان فقط . ومى ثم فنحن نمجد تاريخ الأجانب وحضارتهم حاضرا ومستقبلا . وهذه كلها مظاهر تخلف ذهنى وفكرى لا يريد الاقلاص عن أدمغة البيض من مواطنينا ، فهى مركبات نقص تمكنت من الفكر والسلوك واجتاحت حتى الجامعة والجامعيين .

يواجه مصطفى الفارسى القضية بصراحة وجراة عندما يؤكد أن قضية اللغة العربية أصبحت فى عصرنا مظلمة وتمثل خطورتها فى أن المظلوم فيها لا يتدبر منها لأنه لا يشعر بوطأتها وبإبادها ويسوء !نية المبيته والمضمرة مسبقا لدى مقترفيها . وما دام العربى راضيا بها غير متظلم منها فما يمنع الأجنبى والمواطن المخفول من الامعان فى تسليطها على الشعب العربى اذ هل يعقل أن يتولى الدفاع عن حقوقك من سلبك اياها ؟ وهل ينتظر من العدو المنصب أن يتخلى عن مكاسب حققها دون مقاومة أو حتى موقف احتجاج ؟ حقوق العرب فرط فيها العرب فى الكثير من المجالات فمن يلومون وبأى ملاذ يلوذون ؟

ويتجاوز بعض المثقفين العرب حدود اللياقة الى الانبطاح الكامل أمام الأجانب ولغاتهم وثقافتهم لا فى خارج حدود الوطن بل حتى فى عقر دارهم عندما تقدم الننوات المالية فى بلادهم بالذات . ويتحول التواضع الى تبعية مقبلة من شأنها أن تؤثر فى الأجيال اللاحقة تأثيرا سيئا ، اذا من العادات السلوكية ما يتقلب الى طباع يتوارثها الناس جيلا بعد جيل . ولا شك أن البورجوازية العربية تقوم بالدور الأساسى فى هذا المجال ، فهى طبقة مؤثرة لأنها طبقة تسيير وتنفيذ ، وهى الى التفتح أقرب منه الى الأصالة ، والى التلقيح أقرب منه الى الخلق والابتكار . كما أنها توحى دائما الى المجتمع بازدياد تراثه القومى والمبت بثقافته والتهاون فى حضارته . وبذلك تبث فيه العمق والعجز بحيث لا يمكنه اللحاق بالفاصلة الانسانية المتقدمة .

ان أخطر ما فى القضية أننا فقدنا الى جانب الايمان بقدراتنا على الاستنباط ، تلك المحبة لكل عناصر قومياتنا ونسبنا أو تناسبنا أن اللغة مستودع الحضارة والثروة الفكرية التى عكف على جمعها وتقنينها وتلقيحها أيضا أسلافنا القرون تلو القرون فحفظت فى كلماتها وصيغ تصيرها غرايزنا وخيالنا وطموحاتنا وتطلعاتنا الى الآفاق الواسعة العريضة ، وألفت أرواحنا فى لقاء فريد هو لقاء المثل العليا بالحياة الحاشية ، لقاء التاريخ بالواقع الحى . فإذا كان أسلافنا قد آمنوا بأن اللغة وعاء للفكر وأن وتليفتها هى التعبير عما يحتلج فى الأدمغة والقلوب

من أمور عقلية ومن عواطف ورغبات وأحاسيس ، فهل يصير علينا اليوم أن ننظر إليها على أساس أنها مظهر من مظاهر السلوك الانساني يقوم عليه الشعور بالانتماء القومي والاجتماعي والثقافي والحضارى ؟ أفلا نمتري بأن اللغة هي التي شئت ومازالت تشد افرادها امتنا الكبيرة بضمهم الى بعض ، وبأن قوتنا أو ضعفنا يتوقفان على الحفاظ على هذا الرابطة أو على قصمه ؟!

أما من جهة مقارنة اللغة العربية باللغات الأخرى فمن المتعارف عليه علميا أنه ليس للغة فضل على لغة أخرى الا إما اكتسبته خلال العصر الحاضر من تفوق في المفردات الدالة على العلوم والتقنيات الحديثة التي تتميز بها الحضارة الغربية الغالبة . فلا بد من أن نؤمن أيضا بأن هذا الفضل لبعض اللغات على لغتنا هو فضل مؤقت سيمحي عندما تثبت لغتنا قدرتها - الكامنة فيها الآن - على استيعاب ما طاب لنا من هذه الحضارة لاثرها حضارتنا لا لممسها ، ولاستمرار ثقافتنا لا للقضاء عليها . إذ في القضية اختيارات وكل اختيار يفرض التمعن والتروي لا التسرع وركوب الرأس والهوى .

إن الاحتكار الفاضح الذي لا تنفك اللغات الأجنبية تفرضه على لغتنا من شأنه - إذا لم نتحضر لمقاومته أو لكشف نواياه ومرامييه القريبة والبعيدة - أن يخنق تراثنا الثقافي القومي ، ويقضى شعبونا عن الحياة والايجابية ، وعن مشاركتنا الفعلية في اثرها الحضارة العالمية الحاضرة مشاركة النذ للند لا تبعية العبد للسيد . اننا نرحب بالحوار الحضارى بين مختلف اللغات من أجل اثارها جميعا ، وهذا يحتم علينا الحفاظ على لغتنا العربية لأنه يمثل التفتح المنشود على لغات الغير في مفهومه الحضارى والانسانى الصحيح .

٧٠ - علال الفاسي (المغرب)

يمد علال الفاسي من أبرز الزعماء السياسيين والقادة المفكرين الذين قادوا معارك القومية العربية سواء في المغرب بصفة خاصة أو في الأمة العربية بصفة عامة . تجلت أفكاره السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفقهية في مختلف كتبه التي تناولها بالدراسة والتحليل عدد من مؤرخي الفكر الاسلامي والعربي انحدت باللغة العربية والفرنسية والانجليزية . ولعل كتاب « ملامح من شخصية علال الفاسي » للمفكر المغربي عبد الكريم غلاب يعد من أفضل الدراسات التي كتبت عن فكر علال الفاسي وكفاحه ، ولذلك اعتمادنا عليه كمصدر أساس من مصادر هذا التحليل للمنهج الفكري عند علال الفاسي كرائد قومي .

ويعتبر كتاب علال الفاسي « النقد الذاتي » ١٩٤٩ من أهم كتبه التي بلورت منهجه الفكري القومي . فقد كتبه قبل الاستقلال وحدد فيه المسار القومي لبناء المغرب المستقبل ، متخذاً من الحرية الفكرية القومية أساساً لكل تفكير أو ممارسة ، ومن العقل حكماً مطلقاً لكل عمل فكري . ويعتبر حرية التفكير حقاً عقلياً لاحقاً طبيعياً . يقول في فصل « التحرر الفكري » : « لنثق في العقل ، ولكن لنرفع مستواه ، ولنسلم الشعب كيف يفكر ، ولكن لنحدر طفيليات الأفكار ، لتكون حرية التفكير جزءاً من عقيدتنا التي لا تقبل البدع ، وليكن في حوار الفكر منهجنا الذي لا يبل » .

والثفكر - عند علال الفاسي - وسيلة وليس غاية ، أداة وليس هدفاً . لذلك لا بد أن يكون قومياً شاملاً بعيداً على الدوائر الذاتية أو الشخصية أو المحلية أو الإقليمية الطارئة . فالفكر القومي الشامل قادر على مواجهة كل المشاكل التي تعترض الشعب ، وقادر على استيعاب كل

الأجزاء التي تتكون منها البلاد وكل العناصر التي يتألف منها الشعب .
ولذلك يستوعب الفكر القومي المتحرر الأسس الدينية الروحية
والاتجاهات الديمقراطية الشعبية ، والمذاهب الاقتصادية والسياسية
والاجتماعية بحيث يهضمها تماما ويفرز منها عصارة جديدة تسرى في
شرايين الأمة .

على سبيل المثال يرى الناس أن الايمان بالله في مقدمة الأسس التي
يجب أن يعتمد عليها الفكر العربي القومي ، ويؤكد أن الدين بذلوا الجهود
ليقظة أوروبا وأمريكا لم يكونوا بعيدين عن الله ، ولا متجردين من مبادئه ،
ولكنه يعتقد أن الدين لا يمكن أن يكون بديلا عن الحياة الاجتماعية لا عند
الذين عجزوا عن التوفيق بين العلم والدين . وينطلق تفكيره هذا من
ايمانه بأن الاسلام رفع قيمة العقل ، والقرآن دعا الى النظر والتبصير
والتفكير والاحتكام الى الفكر السليم والعقل الراجح . يقول : « وهذا
ما يجعلنا نؤمن بالعقل في غير تحفظ ونعتد به في تفكيرنا الديني ..
والدين في نظر الاسلام لا يمكن الا أن يكون عوناً للعلم » . ويعتبر الفاسي
ميزة الاسلام في أنه قابل للتطور بحيث ترك للمسلمين حق النظر في كل
ما هو من شئون الدولة وأنظمتها وشكل الحكم الذي يختاره الشعب
لنفسه .

في هذا الإطار الفكري المتفتح يعالج علال الفاسي الفكر السياسي
الذي يعتمد على الديمقراطية وحكم الشعب لنفسه بنفسه . كما يعالج
الفكر الاقتصادي بنفس النهج المستقل المتحرر من التبعية لأية نظرية قديمة
أو حديثة بعد أن يدرس مختلف النظريات وينتقدها . فهو يرى ضرورة
أن يتمتع الزعيم القومي بكفاءة علمية ومقدرة على تتبع النشاط الفكري
من خلال التراث العربي والاسلامي ، ومن خلال واقع الفكر السياسي
والاقتصادي في العالم الغربي وفي أوروبا . ويجب ألا يتقبل الابتكار إلا
المناسب كما وضعها أصحابها ، وإنما يمرضها عرضاً تقدياً فيأخذ منها
ما يتفق مع اتجاهه وواقع بلاده وأمتة العربية بصفة عامة ويرفض ما لا يتفق
مع هذا الاتجاه . ولا يعتبر علال الفاسي رفضه لبعض الاتجاهات الفكرية
في الغرب تعصبا ببقايا ما يعتبر ذلك استقلالا فكريا نابعا من شخصية
القومية وحاجة أمتة العربية وواقعها .

وكان موقف الفاسي من قضية القومية العربية في المغرب موقفاً
واضحاً محدداً حاسماً . فقد كان يؤمن بأن الوحدة الوطنية هي المقننة
الطبيعية للوحدة القومية . ذلك أن الاستعمار نجح في تمزيق وحدة التراب
الوطنية من خلال تأكيد مفاهيم القبيطة والعشيرة والناحية والاقليم.

والمدينة • فمع القبيلة أو الناحية أو الإقليم كانت أسماء مثل سوس أو الشياطة أو زعور أو الرحامنة ، أو دكالة ، أو الريف ، أو الصحراء الخ وتحت بند المدينة كانت فاس والفاسيين ومكناس والمكناسيين والرباط والرباطيين وسلاو السلاويين ، وقس على ذلك من الكلمات التي كانت تستهدف التفرقة القبلية والعنصرية حتى أن كتب المؤرخين المغاربة أنفسهم أظهرت المغرب على أنه مجموعة من القبائل والأجناس والعناصر أكثر ما يميزها التناحر والصراع • وهو صراع وهمي مفتعل لكنه للأسف كثيرا ما كان ينتقل الى أرض الواقع الراهن ، مما حدد الوحدة الوطنية في صميمها •

من هنا كان إصرار علال الفاسي على تثبيت دعائم الوحدة الوطنية حتى لا تنحل القبيلة والإقليمية تطحن كيان المغرب وتتيح للاستعمار أن يتغلب على كل مقومات البلاد الوطنية والقومية بعد أن تغلب عسكريا على كثير من الأقاليم مستعينا في هذا بالعنصرية والقبلية والإقليمية والطبقية • لذلك نادى الفاسي ببدا الشعب الواحد من مازغ ويعرب ، فلا مجال لحقق الفوارق بين البربر والعرب في التشريع والإدارة والدين والمسطاق الحضاري • كما دعا الى وحدة اللغة : لغة التعليم والإدارة والحياة العامة ، لا حرصا ولا غيرة على اللغة العربية فصحب ، ولكن كذلك لتكون اللغة قيمة من قيم الشعب ، تكون وحدته وتماسكه وتمنحه المعنى الحقيقي للشعوب التي من هوماتها التفاهم الذي لا يمكن أن يكون إلا بلغة واحدة •

وقد رفض الفاسي مفهوم التعليم بشكله التقليدي ، فالتعليم ليس حشو الأحمق بالمعلومات • إنه تثقيف وتربية وبناء للإنسان العربي وتجديد للعقل العربي وتهذيب للنفس والروح • التعليم يعني عنده التربية عن طريق اللغة القومية والتاريخ القومي والفكر القومي والفلسفة القومية ثم الانفتاح على الآخرين • والتعليم الذي لا يكون شخصية متميزة ليس تعليميا وطنيا أو قوميا ، بل تعليم قاهر منحرف حتى ولو أخرج علماء وفلاسفة وإى انحراف في التعليم لابد أن يؤدي الى كثير من الانحرافات في الحكم والتسيير والعقيدة الوطنية والاستقامة الخلقية والسمار القومي • لم يكن التعليم عند الفاسي مجرد قضاء على الأمية ، فليس من واجب الدولة فقط أن تنفذ الأطفال من الأمية ، ولكن من واجبها أن تفتح أمامهم طريق الثقافة •

وإذا كان فكر علال الفاسي مفتوحا على الحضارة العالمية والثقافة الأجنبية ، فقد كان يرفض أن يكون المتعلمون العرب نسخة من المتعلمين

الأجانب ، يعرفون كل شيء عن تاريخ وحضارة وانسان البلاد التي درسوا فيها ، ولا يعرفون شيئا عن بلادهم . فالتعليم في الوطن الغربي ما زال يستوحى الأنظمة الغربية وخاصة ما كان مطبقا منها في المستعمرات ، وهو تعليم يحصر فكر المتعلم في تلقن بعض المواد التي تعد له للحياة العملية . كان العمل في الماضي هو مساعدة الحاكمين على أن يتفاهموا مع الحكوميين ، وعندما تطور أصبح مساعدة الدولة على التسيير ، ولكن هذا التعليم لا يكون مثقفين ولا يفتح أمامهم باب الثقافة ، بل يعمل على خلق الانفصام بين المتعلم وبلاده ، بحيث يعيش أجنبيا فيها بضمير مضطرب إذا استيقظ هذا الضمير ، وهو على استعداد لتركها إذا ما وجد دخلا أعلى في بلاد أخرى . وحسب المال ليس السبب في هجرة العقول ، ولكن الذي يسبب ذلك حتى في البلاد المتحضرة هو الانفصام بين المتعلم وبلاده .

تلك نتيجة خطيرة للثقافة اللخبيلة التي تباعد ما بين المواطن وبلاده فتصله كل شيء عن الآخرين ، أما بلاده فليست في اعتبارها على الإطلاق . لذلك يرى علال الفاسي ضرورة اعتماد التعليم والتثقيف على أسس جديدة تخلق في المتعلم والمثقف روح الاطلاع والبحث من أجل وطنه وعروبه . فالثقافة الحقيقية هي انتماء قومي قبل أي شيء آخر ، لذلك تعتمد على الحرية في التفكير والممارسة ، فلا ثقافة بلا حرية تهمد الطريق لترسيخ القيم القومية التي لا تفرق بين عربي وبربري في المغرب . فقد انتقل البربر الى شمال أفريقيا قبل الاسلام بقرون وحافظوا على هذه البلاد كقوى ما يكون الحفاظ . وانتقل اليها العرب مع الاسلام ، فتنقلوا عقيدة ولفة وحضارة . واشترك العرب والبربر في قيادة البلاد سياسيا وعلميا وحضاريا ، وتكون منهم المغربي العربي الذي يسكن الجبل أو السهل ، ويتحدث العربية أو البربرية ، وليست له هوية سوى القومية العربية .

أما فكرة القومية الضيقة بمعناها المنصري فلم يحاول أن يبرزها في المغرب الا الاستعمار ، ولكن مقاومتها جاءت من كل سكان البلاد سواء منهم من يقول انه عربي أو بربري . فقد أعلن الجميع دفاعه عن عروبة المغرب ، والفهم الحقيقي للعروبة أعلنه علال الفاسي في كل المناسبات الوطنية والقومية حين أكد القضية ليست قضية جنسية أو عرقية ، بل هي قضية واقع وفكر وثقافة . الواقع يقول ان المفارقة يكونون عنصريا واحدا ، ولا يمكن أن يزعم أحد أنه عربي خالص أو بربري خالص ، ومن الذين يزعمون أنهم عرب خالص انحسروا من عائلات بربرية ، ومن الذين يزعمون أنهم بربر خالص شرفاء انحسروا من عائلات عربية . ومن هنا كانت عروبة المغرب تعني المعنى الواسع للعروبة التي تشمل العقيدة الدينية والقيم الثقافية القومية .

بهذا المفهوم الثقافي الفكري الحضارى الشامل آمن علال الفاسى .
يعرّوبه المغرب ، وناضل ليصل المغرب بالوطن العربى فى فضاله التحررى ،
وليجعل منه عضوا فى الجامعة العربية ، ثم ليوحده فى مجموعة المغرب
العربى الذى يشمل ما بين سيناء وموريتانيا ، ثم فى الوحدة العربية
الكبرى ولم تكن وحدة المغرب العربى تتعارض عنده مع الوحدة العربية .
فقد كان يرى أن الوحدات الإقليمية طريق الوحدة الكاملة . ولهذا أيد
وحدة مصر وسوريا ومشاريع وحدة مصر مع السودان ، ووحدة مصر
مع ليبيا ، ووحدة تونس مع ليبيا . ذلك أن فكرة الوحدة عنده ليست
صادرة عن عاطفة وحساس ، ولكنها منطلقة من فلسفة قومية . فهو يعتقد
أن عهد الوطنية الضيقة المغفلة قد ولى ، وأن هذه البلاد التى تربطها اللغة
والدين والفكر المشترك والمصير الواحد ، وتواجهها مشاكل خطيرة
استعمارية واقتصادية واجتماعية لا يمكن أن تتخلص منها الا بوحدة
أقطارها بالشكل التمرجيحى الذى يحقق الوحدة الكاملة كهدف ، والا بوحدة
الراى بين العاملين فى الحقل الوطنى والسياسى .

هكذا كانت العروبة عنده كلفة وثقافة أساسا من أسس الوطنية
المغربية . ومن هنا كان يعبى نفسه وحزبه للنضال فى سبيل البلاد
العربية المضطهدة بنفس الحساس والقوة التى كان يعبى بها نفسه
وحزبه للكفاح فى سبيل المغرب . كان يؤمن بأن أى جزء من البلاد العربية
إذا ما اضطهد أو احتل أو استعمر فذلك لا يمس هذا الجزء فحسب ،
لكنه يمس كل الوطن العربى بما فى ذلك المغرب . ومن هنا يأتى حماسه
الكبير لتحرير فلسطين كقلب الوطن العربى المطعون بخنجر الصهيونية .
ومن هنا كانت دعوته الملحة الى توحيد البلاد العربية ، ولو فى وحدات
إقليمية كمقدمة للوحدة الشاملة .

وبما أن القومية العربية ليست مفهوما جنسيا أو عنصريا فإن اللغة
العربية يجب أن تكون اللغة القومية لهذه البلاد ، لا فى الدستور والقانون
فحسب ، بل فى التعليم والحديث والحياة العامة كذلك ، وذلك بحكم
أنها لغة الثقافة التى اضطلع المغرب بجزء كبير منها . والممارك التى خاضها
الفاسى فى سبيل اللغة العربية كانت فى نظره من متمات استقلال
المغرب ، فالاستقلال السياسى لا يكفى إذا لم يحمه الاستقلال الفكرى ،
والفكر لا يستقل وهو أسير لغة أجنبية . انه الوجه الآخر لنفس المنطق
الذى استعمله الاستعمار حينما حاول أن يحول المغرب عن أصالته وقوميته
العربية فبدأ باللغة التى جعلها لغة التعليم ولغة الإدارة ولغة الحياة
العامة . كان على علال الفاسى أن يبعث تحرير المغرب باستعادة أصالته

وقوميته عن طريق اللغة العربية والثقافة القومية . وخاض معركة ضارية من أجل تعريب التعليم ، لأنها لم تكن من أجل إعادة اللسان القومي بحسب ، بل كانت ضد الدعوات التي تزعم أن اللغة العربية قاصرة عن أن تستجيب للثقافة والعلوم الحديثة .

ذلك كان جوهر الفكر القومي العربي عند علال الفاسي كما تبدي في كتبه ودراساته التي نشرها بطول سنوات كفاحه الوطني والقومي مثل : « البعد الذاتي » ، و « الحركات الاستقلالية في المغرب العربي » ، و « حديث المغرب في المشرق » ، و « للمغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى إلى اليوم » ، و « دفاع عن الشريعة » ، و « مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها » ، « عقيدة وجهاد » ، و « منهج الاستقلالية » ، و « دائما مع الشعب » ، و « دفاعا عن وحدة البلاد » ، و « كي لانسى » ولعل الأهمية القومية لهذه الدراسات تبيّن في أنها لم تكن مجرد نتاج نظري لقراءات ودراسات أكاديمية ، بل كانت المحصلة الفكرية لكفاح عملي على أرض الواقع الراهن بكل متناقضاته وصراعاته وسلبياته وإيجابياته ، ولذلك تشكل كتب علال الفاسي وأفكاره منهجا فكريا قوميا نابها من تربة الأرض العربية ، فله يكون مستوعبا لانتجازات الفكر العالمي ، لكنه لم يكن مقلدا لها . فعلال الفاسي كان رائدا في مجال الإصالة للقومية .

٧١ - اسماعيل القباني (مصر)

يعد اسماعيل القباني من الرواد الأوائل الذين ربطوا بين القومية العربية ومناهج التربية الحديثة التي تعد الإنسان العربي منذ طفولته وصباه لكي ينهض بأعبائه القومية فيما بعد على أفضل وجه ممكن . فهو يؤمن بأن التربية السليمة هي الأساس الصحيح الذي بدوره لا تقوم للقومية العربية قائمة ، بل وتصبح مجرد شعار براق غير قابل للتطبيق العملي . وقد تبلور هذا الاتجاه في كل المحاضرات التي نشرها مثل « سياسة التعليم في مصر » عام ١٩٤٤ ، و « أثر الأنماط الثقافية في النشر الاجتماعي » ١٩٥٧ ، و « محاضرات في الوحدة الثقافية العربية » ١٩٥٨ ، و « إعداد المعلم العربي في إطار الفلسفة التربوية الجديدة » ١٩٦١ .

يري اسماعيل القباني أن الثقافة هي الأداة التي تساعد الناس على أن يفهموا بعضهم بعضا ، فهي أشبهل من اللغة التي يقتصر دورها على تبادل الألفاظ والماني ، أما الثقافة فتأني لتكهي دور اللغة من أجل تبادل الأنماط السلوكية والإحساسات المشتركة التي قد تميز اللغة عن نقلها . أي أن الثقافة تنتظم القوى السيكولوجية التي تحرك الجماعة ، وتحرك أفرادها ، كالمعتقدات والاتجاهات النفسية والمثل العليا ، والقيم التي تعتقها الجماعة ، والمقاييس الخلقية التي تحكم بها على الأساليب والأنظمة . وقد تكون هذه هي الناحية الأساسية من الثقافة ، وهذه العناصر تختلف بطبيعة الحال من جماعة إلى جماعة فالذي يميز أمة عن أمة هو في الغالب مجموعة عادات معينة أولها اللغة ، وعادات أخرى تتصل بطرائق كسب المعيش ، والمعتقدات الرئيسية والمقاييس الخلقية ومجموعة العناصر التي

يتكون منها النمط الثقافي هي التي تجعل الصيني صينيا ، والأمريكي أمريكيا وهكذا .

من هنا كانت ضرورة الربط بين مناهج التعليم والأهداف القومية للأمة . لكن اسماعيل القبانى عندما يناقش سياسة التعليم فى مصر فى كتابه الذى يحمل نفس الاسم (١٩٤٤) ، فإنه يرى أن الصلة بين ما يتعلمه الناشئة فى المدرسة والوطن نفسه وأمانيه وأهدافه القومية لم تتحقق ، وكان التعليم طبقا للهدف المرسوم - لا يتمشى مع طبيعة الشعب وبنيته ، إذ كان يلحق بلفة أجنبية ، هي اللغة الانجليزية ، وكان يتجه اتجاها نظريا صرفا دون النظر الى حاجات الشعب ، أما اللغة العربية التى كانت لغة التدريس فى جميع الموضوعات التى كانت تدرس فى المدارس الحديثة التى أنشأتها الدولة فى القرن التاسع عشر ، فقد احتلت مكانة ثانوية ، وبذلك أعاققت سلطات الاحتلال تقدم الثقافة القومية التى تتمبر اللغة القومية الوسيلة الأولى الصالحة للتصير عنها .

وللقضاء تماما على الروح القومية شجع المستعمر - فى جميع أرجاء العالم العربى - الارساليات الأجنبية على انشاء المدارس الدينية التبشيرية، فنشأت هذه المدارس أجنبية فى كل شئ : فى لغة التدريس وبرامجه ومناهجه وتقاليده ، ولم تحاول قط أن تفهم المحيط المصرى أو تندمج فيه أو تخضع المجتمع المحلى الذى تقوم فيه ، ونجحت هذه المدارس فى أن تخلق فئة تتسم بالارستقراطية فى ثقافتها الأجنبية عن البلاد ، فلم تستطع أن تلتقى مع أى من طبقات الشعب فى الثقافة أو الاعتزاز بالقيم الموروثة والتراث المشترك .

وما فعله الاستعمار البريطانى فى مصر فعل مثله فى العراق وفلسطين والأردن ، وسار على نهجه بطبيعة الحال الاستعمار الفرنسى فى المغرب والجزائر وتونس وسوريا ولبنان . فقد أدركت قوى الاستعمار من أول وهلة سيطرت فيها على مقدرات الأمة العربية أن العدو الحقيقى لها هو الروح القومية التى يمكن أن تجمع طاقات العرب وتشجعها بحيث تقضى على الاستعمار نفسه فى نهاية الأمر . لذلك كان هدف البرامج التعليمية هي القضاء على الروح القومية عن طريق فرض الأنماط الثقافية والسلوكية التى تنتمى الى حضارة المستعمر ، وفى الوقت نفسه فإن اختلاف الثقافات فى العالم العربى ، ما بين ثقافة انجليزية وأخرى فرنسية ، قمين بأن يشتت طاقات الثقافة العربية الأصيلة ويحيل كيان الأمة العربية الفكرى والوجدانى الى أشلاء متناثرة .

ويرى اسماعيل القباني أن عبقرية القومية العربية تكمن في الطاقة الروحية التي تشكل جوهرها الحقيقي . وهذه الطاقة الروحية تشمل مجموعة العقائد الدينية ، والمبادئ الخلقية ، والمذاهب الفلسفية ، والأصول الاجتماعية ، ومعايير المثل والقيم الإنسانية وغيرها مما يتصل بالجوانب العليا من حياة الإنسان ممثلة في عقيدته ، وفكره ، وشعوره وأنماط سلوكه وذوقه . وهي التراث الإنساني والقيم الروحية التي تميز حضارات الأمم بعضها عن بعض ، فكل أمة تطبع حضارتها الخاصة بطابع الروح الذي يميز شخصيتها ويحرك مشاعرها ، وهي ترجع جسيما إلى أفكار وعقائد الأمة الإنسانية .

وكانت كل الحركات القومية التي سجلها التاريخ تنهض على عقيدة متبلورة أو قيم روحية معينة حددت لها مسارها وأضأت لها طريقها نحو مستقبل أفضل للأمة كلها . يتجلى هذا في نهضة العرب التاريخية في صدر الإسلام ، بل أن حركات التحرر العربية في العصر الحديث وبعث الروح القومية في أوصال المجتمع العربي قامت أساسا على دعوات إصلاحية دينية ، وحركات ثورية اجتماعية قادها من المفكرين أمثال : جمال الدين الأفغاني ، ورفاعة رافع الطهطاوي ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي . وكان لهذه الدعوات والحركات أثرها القومي في الأمة العربية لأنها نبعت من الحياة القومية العربية السابقة عليها والتي ما زالت محتفظة بخصائصها ومقوماتها الأساسية حتى اليوم .

وعندما يتكلم اسماعيل القباني عن الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم فإنه يتكلم عنهم بصفتهم معلمين أولا وآخرين . ذلك أنه بصفته رائدا في مجال التربية والتعليم ، فإنه لا يرى فرقا كبيرا بين ما فعله هؤلاء الرواد المفكرين وبين ما يفعله المعلم في فصل الدراسة بين طلابه وتلاميذه . فالحياة نفسها عبارة عن دروس متصلة ومتتابعة ، وعلى الأفراد - كما على الأمم - الاستفادة منها بقدر الامكان وبكل الطاقة . وهذه الدروس موجهة أساسا إلى روح الإنسان وفكره ووجدانه . لذلك يقول القباني :

« وإذا كانت دروس التاريخ قد علمتنا شيئا ، فهو أن كل نهضة عظيمة فيه قد قامت على أساس حركة روحية وفكرية . ويمكن دليلا على ذلك أن أشير إلى نهضة العرب في صدر الإسلام ، والنهضة العالمية التي صبحت الثورة الفرنسية ، ونهضة الروس منذ الثورة البلشفية ، فكل من هذه النهضات سبقتها حركة فكرية روحية عنيفة ، مهدت لها السبيل . بل لعل ما قطعته مصر من مراحل نهضتها إلى الآن إنما كان نتيجة الحركة

الروحية التي يملأها جهال الدين الأفقاني وأتباعه ، وما استعنته هذه الحركة من قيم روحية » .

ويرى القبانى أن نوعية مناهج التربية والتعليم فى العالم العربى تلعب دورا خطيرا فى استمرار شعلة القومية العربية موقدة على أساس من وحدة الفكر والوجدان والقيم الروحية والمصالح المتبادلة . لذلك نادى بتوحيد المناهج فى الأساسيات تحقيقا للتشابه العقل والوحدة الفكرية بين أبناء المروية . وبالطبع فانه لا يقصد بهذا أن تفقد الأجزاء والأقاليم المكونة للوطن العربى شخصيتها المحلية المتميزة ، وانما يقصد أن تكون للأقطار العربية استراتيجية مرسومة تنسق كل الجهود والطاقت العربية نحو تحقيق الأهداف المشتركة ، فى حين يحتفظ كل قطر بحقه فى تأكيد ظروفه الخاصة والنظر إليها بمن الاعتبار . فالمنهج العلمى والعمل يوضح لنا أن هناك فروقا كبيرة بين البيئات فى الأقاليم العربية - بل وفى داخل الاقليم الواحد منها - جغرافيا واقتصاديا واجتماعيا وتاريخيا .

يقضى هذا بالضرورة تكييف المناهج بأحوال البيئة بحيث تربط مناهج التعليم وطرق تدريسها بالحياة فى البيئة المباشرة اتصالا وثيقا ، أى أن هذا يحتم ضرورة تطبيق مبدأ ساطع الحصرى الذى ينادى بالتنوع فى الفروع . وفى الوقت نفسه لابد من أن تبرز شخصية الوطن العربى المحل فى المناهج والكتب وأن تفضل الموضوعات الخاصة بالجزء الأكبر من الدراسة . ويجب ألا تكون هناك أية حساسيات مرتبطة بهذا الموضوع لأن الجزء بطبيعته لا ينفصل عن الكل ، بل انه يمثل الى حد كبير ، وينوب عنه فى أحيان كثيرة ، وخاصة أن ادراك وحدة الوطن الأصغر والانتماء اليه أسير من ادراك وحدة الوطن الأكبر والانتماء اليه . والولاء للوطن الأصغر لا يتنافى مع الولاء للوطن الأكبر ، بل شرط لتكوينه وعامل مهم من عوامل تقويته ، فالفرد ينتسب الى جماعات متزايدة فى الاتساع هى الأسرة والقرية أو المدينة والإقليم والوطن الصغير والوطن القومى وأخيرا الإنسانية جمعاء . فالمحافظة نحو الجزء تسهّل السبيل للمحافظة نحو الكلي وتقويها .

ونظرا للمتغيرات السريعة واللاحقة التى تمر بها الأمة العربية فى عصرنا هذا ، فانها فى أشد الحاجة الى تربية أجيال واعية قادرة على مواكبة أيقاع هذا العصر . لذلك يرى القبانى أنه إذا كان حسن اختيار المعلم واعداؤه إعدادا جيدا هو حجر الزاوية فى العملية التربوية والتعليمية ، فإن أهمية ذلك تبرز بصورة أوضح فى جهود التطور السريع فى الحياة وفى أنظمة التعليم . وفى الجهود التى يسير التغير فيها بإيقاع بطى ، يمكن المعلم أن يعتد على التقاليد ، وأن يسترشد بالأساليب التى تعلم بها وهو

طالب • أما في عهد التغير السريع فإن الكثير من التقاليد والنظم والأساليب التي تعلم بها المعلمون في صغرهم تصبح غير ملائمة للاتجاهات الجديدة ، ويصبح اعداد المعلمين لتقبل هذه الاتجاهات والسير وفقاً لها أمراً مهماً .
وفضلاً عن هذا تكون هناك حاجة الى اصلاح ما فيهم من عيوب عامة تركتها في شخصياتهم حياة الأسرة والمجتمع ، وإلى اكسابهم الصفات الأخلاقية والاتجاهات العقلية والنفسية التي تلائم أسلوب الحياة الذي تنشده الأمة في تطورها .

يحتّم القبانى أن يكون هذا كله من أهداف المعاهد التي تقوم باعداد المعلمين في جميع أرجاء العالم العربى . فالمعلم هو دعامة الاصلاح التعليمى والفكرى ، ومعاهد اعداد المعلمين هي في الواقع فقط الارتكاز في كل حركة قومية بعيدة المدى . ولكي يتحقق هذا الاتجاه في اعداد المعلم العربى فإن ذلك يتطلب بالضرورة اعداد اعداداً عاماً من ناحية ، باعتبارها انساناً ومواطناً ، واعداده اعداداً مهنيّاً خالصاً بوصفه معلماً ورائداً اجتماعياً وفكرياً من ناحية أخرى . ولا يمكن بطبيعة الحال الفصل بين الاعداد العام والاعداد الخاص فضلاً تاماً ، فهما مرتبطان ومتداخلان أحدهما في الآخر الى حد بعيد . فترية المعلم العامة لها أثر بعيد في روحه ونظرة الى عمله ، والأسلوب الذى يسير عليه في تربية تلاميذه ، كما أن دراساته المهنية ينبغي أن تسهم في تكوينه العقل والنفس وثقافته العامة ، حتى يستطيع أن ينقل القيم الفكرية والروحية والوجدانية والسلوكية للقومية العربية الى الأجيال المتتابة التى يقوم بتدريسها . فالمعلم هو عصب العملية التربوية التعليمية ، وله أكبر الأثر في النهوض بالوطن وتحقيق أهدافه القومية . وبدون القيام بدوره على الوجه المطلوب ، فإن الانسان العربى لن يستطيع — منذ حداثة — الشعور بالانتماء الى الوطن العربى الكبير ، بل أنه سيعجز حتى عن الانتماء الى وطنه المحلى الصغير .

٧٢ - محمود كامل (مصر)

كان محمود كامل من أوائل المفكرين والباحثين الموسوعيين الذين قاموا باجتهادات وإنجازات مرموقة في مجال بلورة قضية القومية العربية فكريا وتاريخيا وجغرافيا وحضاريا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا .
ففي يوليو عام ١٩٤٥ نشر في مجلة « الجامعة » التي كان يصدرها وقتذاك دراسة في نحو عشرين صفحة بعنوان « مصر والأقطار العربية : دولة واحدة وجنسية واحدة وجيش واحد » استعرض فيها تاريخ الوحدة بين الأقطار العربية والأشكال السياسية المختلفة المقترحة لاعادة تحقيق هذه الوحدة . وانتهى في تلك الدراسة الى اتجاه يمد رائدا طليعيا في وقته حين قال ان :

« الرأي المصلح الذي ينسجم مع منطق التاريخ هو انشاء اتحاد يجمع بين الأقطار العربية ، وهذا الرأي لا ندعو اليه رغبة في أن يكون لمصر مركز ممتاز في هذا الاتحاد فان جميع أعضائه سيكون لهم ما لمصر من الحقوق على أن يحتفظ كل عضو ببرلمانه بسن له التشريع الملائم له .
ولكل عضو ميزانيته الخاصة ، ولكل عضو حكومته المحلية الخاصة ،
الا أن البرلمان الاتحادي يتكون من نواب وشيوخ يمثلون كافة أعضاء الاتحاد كل بحسب عدد سكانه ، كما أن التمثيل السياسي والاقتصادي للاتحاد في الخارج موحد وجيشه واحد ، وجنسية جميع مواطنيه واحدة » .

والدليل على ريادة محمود كامل في هذا المجال أن جامعة الدول العربية - عند نشر تلك الدراسة - لم تكن قد استكملت بعد مقومات تكوينها وكيانها . وكنوع من التدعيم الفكري والعلمي والعمل للجامعة

الوليعة أصدر محمود كامل في ديسمبر من نفس العام كتاب « العمل
لصر : بحث دولة واحياء مجد » الذي تضمن تلك الدراسة كتاب رئيسي
من أبواب الكتاب . كما أراد محمود كامل أن يعرف العالم الخارجي بيزوغ
شمس القومية العربية فصدرت الترجمة الفرنسية للكتاب نفسه في مارس
١٩٤٦ .

وفي مارس ١٩٥٦ - وكانت فكرة الوحدة العربية قد بدأت تبلور
على مدى الأحداث التي توالى على الشرق العربي في أعقاب الحرب العالمية
الثانية - أصدر محمود كامل كتابه الموسوعي « العرب : تاريخهم بين
الوحدة والفرقة » في نحو خمسمائة صفحة ، بسط فيه - بقدر ما تيسر
له من مراجع وما اتسع له من أفق البحث الشامل والعميق - تاريخ
الوحدة بين العرب وعوامل الفرقة بينهم والمراحل التي اجتازها مذهب
التحرر العربي لأغاية تحقيق الوحدة الكبرى .

وفي أكتوبر ١٩٥٨ أراد محمود كامل أن يمدد طبع هذا الكتاب «
فاكتشف ان تطورات خطيرة قد وقعت في الشرق العربي منذ أن أصدر
كتابيه في مارس ١٩٥٦ ، وهي أحداث لم يتعرض لها - بلقاءه - ذلك
الكتاب ، فلم يكن السودان قد استكمل مقومات سيادته كجمهورية عربية .
ولم تكن تونس كجمهورية عربية- والمغرب كملكة عربية قد انضمتا إلى
أسرة الملوك المستقلة في العالم العربي . عفا أن « الجمهورية العربية
المتحدة » التي ضمت مصر وسوريا ، و « الدول العربية المتحدة » التي
ضمتها مع المملكة المتوكلية اليمنية في « اتحاد » و « الاتحاد العربي »
الذي ضم العراق والمملكة الأردنية الهاشمية ، ثم الثورة التي أطاحت
بالنظام الملكي في العراق وأعلنت الجمهورية العراقية ، كلها مراحل
حاسمة خطتها الأسرة العربية الكبرى ، كما تبين محمود كامل أنه ما من
باب من أبواب الكتاب السابق الا وقد استدعت الأوضاع الجديدة أن
يدخل عليه تعديلا جوهريا ، أو تنقيحا هاما ، أو إضافة رئيسية . أن
تحويرا لا غنى عنه ، أو تنقيحا أضعف مما استلزمه كدبه من مراجع أنه
لا يمكن اغفاله ، وانتهى إلى أن الكتاب - في صورته الجديدة - قد اتخذ
صورة أخرى وحجما جديداً زاد على الستمائة صفحة ، لذلك وجد من الخير
أن يطلق عليه اسم « الدولة العربية الكبرى » .

هكذا جمع محمود كامل بين الدراسة الأكاديمية الشاملة المتعمقة
والواقعية الفكرية المعاصرة لأحداث الوطن العربي . فهو يرى أن الدراسة
الحقيقية أو المثالية المصطنعة لا تستغنى عنها حتى إدراك الأمة لحياتها

وشخصيتها المتميزة المستقلة - من هنا كانت كتبه الموسوعية بنشأة المراجع التي لا غنى لمفكر عربي عنها - وكانت المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في دراساته موسوعية بتمورها جمعت المراجع العربية والأجنبية بقى أنواعها واتجاهاتها - وهو عندما يتعرض لموضوع بالبحث والدراسة لابد أن يقتله بحثا ، على الأقل حتى المرحلة التي كتب فيها البحث - ففي كتابه « الدولة العربية الكبرى » ١٩٥٨ يتعرض لتاريخ العرب وحضارتهم ابتداء من عصر ما قبل الأسرات حتى عام ١٩٥٨ الذي تم فيه تأليف الكتاب -

إن العرب - بعد التطور التاريخي الطويل في الآلاف السبعة الأخيرة من تاريخ العالم ، أي منذ عصر ما قبل الأسرات - هم ذلك الجنس الذي يطلق عليه اليوت سميت اسم « الجنس الأسمر » كما يطلق عليه سيرجي اسم « الجنس الأبيض المتوسط » ، ويرى أن هجرات من هذا الجنس قد عبرت البحر الأبيض المتوسط على البرازخ التي كانت تصل في العصرين الحجري القديم والحديث شمال أفريقيا بجنوب أوروبا من جبل طارق وصقلية - ولم ينته اليوت سميت وسيرجي الى هذه النتيجة الا بعد استبعاد تقسيم الجنس البشري الى الأقسام التقليدية التي تعود الى أصل عبري ، أي الى آريين وساميين وحاميين ، وكان هذا الاستبعاد على أساس أن هذه التفرقة - من وجهة النظر العلمية السليمة - إنما هي تفرقة بين اللغات لا بين الأجناس البشرية -

ولما أن جذور التاريخ العربي موزعة في القسم ، فإن الحفوض الجغرافية للأمة العربية موزعة في الاتساع - فالعرب يشقون خيما من الكرة الأرضية يقع بين المحيط الهندي وخط الاستواء جنوبا ، والخليج العربي وإيران شرقا ، وجبال طوروس وساحل البحر الأبيض المتوسط الجنوبي شمالا ، والمحيط الأطلسي غربا - وهذه مساحة شائعة تزيد على أربعة ملايين وربع المليون من الأميال المربعة ، أي أنها توازي مساحة الولايات المتحدة الأمريكية والمكسيك مجتمعة ، لكنهم موزعون فيها على ممالك وجمهوريات وسلطنات مستقلة سياسية واقتصاديا عن بعضها بعضا. على الرغم من أنها جميعا متجاورة متلاصقة لا تكاد تفصل بين الواحدة والأخرى حواجز جغرافية ، وتربط بين رعاياها منذ عصور ما قبل التاريخ. ونتائج من المصالح الاقتصادية ، والوجهة الثقافية ، وتجنح بين حكوماتها منذ فجر التاريخ في فترات متلاحقة ، أشكال مختلفة لا من الوجهة السياسية ، بل أنها في أكثر من عهد بنت جميعا دولة واحدة -

وقد تكلم هؤلاء القرب - في شبه الجزيرة العربية - لغة سامية تنبع من أصل واحد وإن اختلفت بعض لهجاتها - وهذا الجنس

الأسمر ، أو هذا « الجنس الأبيض المتوسط » قد اتبع أبجدية تنبع من أصل واحد ، إذ أن الباحث اللغوي مارتن سبرنجلنج يرى - ويجاربه في كذلك كتيون - أن الأبجدية السينائية ، وهي أبجدية نقلت فكرة التحويل من الهروغليفية قد انتقلت الى سوريا وشبه جزيرة العرب ، ومنها نشأت الأبجدية الفينيقية السامية ، التي هي أصل الأبجديات السامية ومنها العربية ، وكان ذلك منذ أوائل الألف الثانية قبل الميلاد أى منذ حوالى سنة ١٨٥٠ قبل الميلاد .

وأقدم ذكر للعرب - اكتشف حتى الآن - ثابت فى نقش يعود الى الملك الآشورى شلمنصر الثالث الذى أراد فى عام ٨٥٤ ق.م أن يضم منطقة دمشق الى دولته ، أى الى العراق ، إذ أشير فى بيان تفصيل هذه الحملة الى الشيخ « العربى » الذى كان حليفاً لملك « آرام » أى دمشق .

وهؤلاء العرب قد عرفوا بهذا الاسم ، على أنهم أهل شبه جزيرة العرب والجزء الشرقى من وادى النيل فى مصر فى الأدب الإغريقى ، إذ ذكرهم هيرودتس (٤٨٤ - ٤٢٥ ق.م) بهذا الاسم وبهذه الصفة أى منذ نحو ألفين وخمسمائة عام .

وقد اتخذ العرب القدماء فى الكتابة خطأ واحداً ثبت علمياً أنه يعود، على الأقل ، الى القرن الخامس قبل الميلاد ، الى نحو ألفين وخمسمائة عام ، و « المسند » وهو خط الحميريين فى جنوب شبه الجزيرة العربية الذين نشأت دولتهم فى عام ١١٥ قبل الميلاد قد استعمله من قبلهم السبأيون الذين قامت دولتهم حوالى ١٠٠٠ قبل الميلاد ، وقد تجاوز هذا الخط شبه الجزيرة العربية الى مصر فمصر فى قنا على كتابة بهذا الخط كما عثر فى الجيزة على كتابة أخرى تعود الى عهد بطليموس بن بطليموس أى الى القرن الثالث قبل الميلاد .

وعلى الرغم من وقوع المنطقة العربية فى ملتقى ثلاث قارات ، واختلاط العرب بالتيارات الوافدة من الخارج سواء بالامتزاج أو الصراع ، فإن الشخصية العربية لم تفقد مقوماتها الجوهرية بل ظلت محافظة عليها سواء بلفظ الدخيل أو احتوائه واستيعابه تماماً كما حدث فى أعقاب الحروب الصليبية على سبيل المثال . ولذلك كان من الطبيعي أن يصف بعض المؤرخين الأمريكيين المحدثين العرب بأنهم « سبق لهم أن قادوا العالم فى مرحلتين طويلتين من مراحل التقدم الانسانى طوال ألفى سنة على الأقل فى أيام اليونان ، وفى العصور الوسطى لمدة أربعة قرون تقريباً وليس ثمة ما يمنع هذه الشعوب من أن تقود العالم ثانية فى المستقبل القريب أو البعيد » .

ولكى يستوفى بحثه الشاق المتشعب كيانه العلمى بقدر الامكان حاول محمود كامل فى القسم الاول من كتابه الموسوعى أن يستعرض ويحلل تاريخ العرب ، وأن يمنى بصفة خاصة بإبراز الفترات التى تحققت فيها وحدتهم . فى حين ركز فى القسم الثانى على أسباب الفقرة بين العرب .والتي فتت فى عهد تلك الوحدة ، ثم ختم كتابه بتحليل وعى الوحدة العربية فى القرن التاسع عشر ، كيف نشأ ، وكيف تطور ، وذلك مع استعراض المشاكل وتحليل الصعاب التى تترش هذه الوحدة فى الوقت الحاضر . ولم يقتصر جهد محمود كامل على الاستعراض والتحليل بل وضع يد القارىء على الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الوحدة ، مع النظر بعين الاعتبار للتطور الطبيعى الذى يجب أن تمر فيه هذه الوحدة لكي تكتمل لها النظم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية التى تكفل إعادة تكوين الدولة العربية الكبرى .

وإذا كان هدف إقامة الدولة العربية الكبرى يبدو الآن بعيداً وراء الأفق ، إلا أن الدراسة المستفيضة والمتعمقة التى قدمها محمود كامل لتاريخ العرب منذ فجر الضارب فى غياهب القدم وحتى الآن ، هذه الدراسة تدل على أن قيام مثل هذه الدولة الكبرى ليس بالمستحيل إذا ما عقد العرب العزم على ذلك ، وتركوا المجادلات العقيمة والمساجلات الكلامية خلف ظهورهم من أجل الانطلاق الى المستقبل العربى الحقيقى .

٧٣ - عبد الرحمن الكواكبي (سوريا)

يعد عبد الرحمن الكواكبي من رواد حركة التنوير العربي ، فقد عاصر مرحلة انهيار الامبراطورية العثمانية ولمس بنفسه ما فعله الحكم الفاسد في الأمة العربية على مدى خمسة قرون مظلمة ، اذ انه عاش في الفترة ما بين عامي ١٨٥٤ و ١٩٠٢ ، ووجد أن أفضل أسلوب لايقاظ للأمة العربية من غفلتها الطويلة وسباتها العميق ، يتمثل في اشعاع الفكر القومي الذي غاب عن الساحة العربية طويلا . لذلك أنشأ الكواكبي في حلب سنة ١٨٧٦ جريدة « الشهاب » التي اصدر فيها خمسة عشر عددا ثم ألغتها الحكومة لسلوكها مسلكا حرا في معالجة القضايا العامة وتنديدها بالظلم والظالمين ، ولدفاعها عن حقوق الضعفاء والمستعبدين . وفي عام ١٨٧٩ اصدر جريدة أخرى باسم « الاعتدال » ، ورغم أن امتيازها لم يكن باسم الكواكبي ، فإن صدورها لم يستمر لنفس الأسباب الفكرية التي أوقفت « الشهاب » .

أما أكبر انجاز فكري قومي له فيتمثل في كتابه « أم القرى » و « طبائع الاستبداد » . الكتاب الأول كتب على شكل نشرة دورية حوت خمسا وعشرين مقالة خيالية واسمه بالكامل « أم القرى » - وهو ضبط لمفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الاسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦ هـ . وقد تخيل فيه الكواكبي أن مؤتمرا عقد في مكة للتداول في أحوال المسلمين في بلادهم واسباب تاخرهم . أما الكتاب الثاني « طبائع الاستبداد » فهو شجب عنيف للحكومة الاستبدادية ، ولأول مرة في تاريخ العرب الحديث يلاحظ مفكر عربي في كتاب له ان السياسة علم واسع جدا يكاد لا يحيط به أو بأطرافه أحد من المفكرين لتشعبه

وانقسامه الى فنون ومباحث . أما عن تقصير العرب في هذا المجال فيؤكد الكواكبي أن هذا الموضوع ظل بعيدا عن أذهان العرب الى أن اقبل الأوروبيون فحاضوا في هذا العلم حوضا عميقا وجمعوا متفرقه وفصلوا أبوابه وخصوا كل باب منه ببحث مطول ، كما عينوا اتجاهاته العامة فأدججوها تحت أبواب كهذه : السياسة العامة ، السياسة الخارجية ، السياسة الداخلية ، السياسة الادارية والاقتصادية والحقوقية وسواها من متفرقات هذا العلم .

وظل العرب مقصرين في هذا الميدان لا يجول فيه الا عدد قليل جدا امثال رفاعه الطهطاوى في كتابه « الذهب الابريز في رحلة باريز » ، وخير الدين التونسي ، وأحمد فارس الملهدياق ، وسليم البستاني ، وسليمان البستاني . فهذه هي الشخصيات العربية الخمس التي وجد الكواكبي أنها عيّنت بالبحث السياسي ، لكن عددها ازداد مع الزمن لانتشار الصحافة في الأقطار العربية ، ومع ذلك لم يتوقف أحد من هؤلاء عند قضية تأتي على رأس القضايا السياسية وتتناول الاستبداد بدراسة مفصلة لحاجة العرب الى فهم هذا الموضوع وإدراك الاختلاف بين الواقع والراهن والأمانى المقودة على المستقبل . من هنا كان حوض الكواكبي في هذا الخضم . وهو لم يتوقف طويلا عند التفاصيل الفرعية ، وإنما عنى بالعناوين العامة على أمل أن يأتي من بعده من يتابع السير على النهج نفسه ، ويعالج ما تبقى من قضايا الأمة العربية المصيرية .

وقد نشر الكتابان في القاهرة ، دون ذكر لاسم المؤلف ، وكان اقبال الناس على مطالعتهما منقطع النظير ، بل وأثارا جدلا واسع النطاق على كل المستويات ، وهزيت منهما نسخ الى سوريا ، وذهت سرا كما يقول جورج أنطونيوس في كتابه « يقظة العرب » . ولعل ريادة الكواكبي تتمثل أيضا في أنه كان أول من يفرق ويميز ، من تلقاء نفسه ، بين الحركة العربية والحركة الاسلامية العامة . فعل الرغم من أنه كان تلميذا معاصرا لجمال الدين الأفغانى الذى دار فكره حول إقامة دولة اسلامية متحدة ، فإنه ميز بين العربى واللاعربى من الشعوب الاسلامية . فهو يرى أن العرب نالوا منزلة خاصة في تاريخ الاسلام بفضل لغتهم ونسبهم ، لذلك كان تأييده لفكرة الوحدة الاسلامية تأييدا كاملا من خلال احتفاظه للعرب بمركز الصدارة فيها ، من هنا نادى بنقل الخلافة الى عربى من قرىش على أن تكون مكة عاصمة لها .

ومن الواضح أن فكر الكواكبي العربى الاسلامي كان نتاجا لأكثر من مدرسة ، مما منحه مؤثرات عديدة تمثلت في سعة نظره وعمق تسامحه ،

ف نجد عنده من الأبعاد الخصبية : البعث الإسلامي ، والقومية العربية ،
والحضارة الغربية ، والنزعة الدستورية . ففي كتابه « أم القرى » يبدو
الكواكبي موقنا بخوض معركة طويلة الأمد ضد الرجعية والتخلف والجمود
والتحجر . فعلى طول قرون خمسة من الظلم والظلام ألف العرب وضمهم
وحنوا أنه أفضل ما تيسر للإنسان ، لذلك يوجه الكواكبي كتابه هذا إلى
الفتنة الواعية المتنبهة البعيدة عن التقليد المتبصرة في أسباب الأمور .
وبما أن الله جعل لكل شيء سببا ، فلا بد لهذا الخلل الطارئ والضعف
النازل من أسباب ظاهرة بيئية ، ويكفي أن يكتشف العرب أو يكشفوا عن
هذه الأسباب ليتخلصوا من البواعث التي تؤدي إليها .

ومن خلال الحوار الذي دار بين ممثل النول الإسلامية في هذا
المؤتمر الخيالي يوضح الكواكبي أن تفهم المسلمين والعرب يعود إلى أكثر
من ألف عام ، وقد وُكِبَ هذا الانهيار من الجانب الإسلامي نهضة كبرى
في العالم الغربي ، ولا سيما في العلوم والفنون ، فزادت قوة دول الغرب
على قوة الشرق ونشرت نفوذها على أكثر البلاد والعباد من مسلمين وغيرهم ،
وما زال المسلمون في سباتهم إلى أن استولى الشلل على كل أطراف المملكة
وقرب الخطر من القلب . أما تصوير الواقع القائم بهذه الصورة المحددة
فيجب ألا يهبط الهمم لأن الارتفاع ممكن والنهضة ميسرة ، فقد مرت
شعوب كثيرة في مرحلة رقاد وسبات عميق ثم استيقظت كالرومان
واليونان ، كما يذكر الكواكبي الطليان واليابانيين وسواهم من الأمم التي
استرجعت شأنها بعد تمام الضعف .

ومن أسباب ضعف العرب والمسلمين عقيدة الجبرية ، فإن الإيمان
المطلق بأن الإنسان مسير غير مخير وفاقد للإرادة تساما ، يكفي ليبقي
الإنسان على حالته التي يظن أن الله قد أراد له أن يبقى عليها ، فيزهده
الإنسان في الدنيا ويقنع بالمظ الهزيل من الرزق ، وهذا يتعكس على حرية
المواطن بصفة عامة ، هذه الحرية التي يحددها الكواكبي تحديدا عصريا
فيقول : هي أن يكون الإنسان متنازلا في قوله وفعله لا يعترضه مانع
ظالم . ومن أنواع الحرية تساوى الحقوق ، ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم
وكلاء عن الشعب ، وعدم الرهبة في المطالب وبذل التضحية . ومن فروعا
أيضا حرية التعليم والحطابة والمطبوعات والمباحث العلمية . فإذا فقد
الشعب الحرية ، فإنه يفقد رغبته في الحياة أساسا .

كذلك قصر العرب والمسلمون في مجال العلوم المادية التي تركز
عليها الحضارة المعاصرة ، في حين أن القرآن يتضمن حضا على طلب هذه
للمعارف وإشارات واضحة إلى التعرف على أسرار الكون . وبدلا من خوض

غمار العلوم الحديثة ، أغرم المسلمون والعرب يفتن الجدل في العقائد الدينية بالإضافة الى تشديد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافا للسلف ، وادخال العلماء للفلسفة على الدين مقتبسات وبعضا متنوعة ، واعتقاد مناقاة العلوم الوضعية والمقلية للدين الاسلامي ، وحرمان طلاب العلم من الرزق والتكريم ، وإبعاد الأمراء للأحرار وتقريرهم المتعلقين والاشترار ، وحصر النشاط السياسي في الجباية والجندي وهدمها .

ويتوغل الكواكبي في توضيح الأسباب السياسية والادارية التي جرت الخلافة العثمانية - ومعها الأمة العربية - الى الخراب ، فيذكر منها توحيد قوانين الادارة والعقوبات على اختلاف طبائع أطراف المملكة واختلاف الأمالي في الأجاس والعادات ، والتمسك بأصول الادارة المركزية مع بعد الأطراف عن العاصمة ، وجهل رؤساء الادارة في المركز أحوال تلك الأطراف المتباعدة وخصائص سكانها ، وتفويض الامارات الكبرى ببعض البيوت المعينة ولم لا يحسن إرادتها لتنفر الرعية من الأمير الحاكم ، فلا تتفق معه ضد الدولة ، والتمييز الفاحش بين أجناس الرعية في المظنم والمفرم كهمس الدولة العثمانية حقوق العرب في المناصب والارتزاق من بيت المال مع أنهم ثلثا رعيتهما ، والضغط على الأفكار المتنبهة بقصد منع نموها وسموها وإطلاعها على مجاري الادارة ، وتمييز الأسافل فضلا وأخلاقا وعلميا وتحكيمهم في الرقاب الحرة وتسليطهم على أصحاب المزايا ، وإدارة المصالح الهامة بدون استشارة الرعية ولا قبول مناقضة فيها .

أما في كتاب « طبائع الاستبداد » فيعرف الكواكبي الاستبداد بأنه : « اقتصار المرء على رأى نفسه في ما ينبغي الاستشارة فيه » . وهو من الصفات الرئيسية في الحكومة المطلقة التي تنصرف في شئون الرعية دون حساب تؤديه ولا خضوع للمراقبة والتحقيق . وقد ظهرت في مختلف أنواع الحكومات ومنها التي تدعى الحكم باسم الشعب . والاستبداد - في نظر الكواكبي - لا يرتبط بالسياسة فحسب ، بل يرتبط بالدين ، والعلم ، والمجد ، والمال ، والأخلاق ، والتربية ، والترقى . لذلك يحتاج التخلص منه الماما من المفكر والباحث بكافة هذه المجالات حتى يستطيع اقتفاء أثره واقتلاع جذوره المتشعبة والراسخة . فالتطور الحضاري يستحيل في وجود الاستبداد بكل المظاهر المتعددة المرتبطة به .

فعلى المستوى الديني يرى الكواكبي الاستبداد في تصرفات بعض زجال الدين الذين يتمسكون بالقشور دون اللباب ، والذين ينسون أن القرآن وضع أصول الحرية وأرسى قواعد الديمقراطية ، ومسار الخلفاء

الراشدون وبعض الأمويين والعباسيين والأيوبيين على هذا النهج السليم
القوم ، لأنهم فهموا معنى القرآن وعملوا به واتخذوه إماما ، وهو مشحون
بتعاليم تحض على مقاومة الاستبداد وعلى إحياء العدالة . هذا الدين لم
يبق على صفاته وجلاله بل تسربت إليه الشوائب مع الزمن فأصبح عرضة
للتعديل والتبديل ، ونتج عن العناصر الفخيلة ضعف المراقبة والتفاضل
عن أعمال الحكام فأفسح لهم المجال في الاستبداد وتجاوز الحدود .

وعلى المستوى العلمى يرى الكواكبي أن ليس من أهداف المستبد أن
تنور الرعية بالعلم ، فظلام الجهل يعتبر من أفضل المراتع للاستبداد .
والعلم فضاح للشر ، يولد في النفوس حرارة وفي الرؤوس شهامة .
لكن هناك مجموعة من المآزف لا يقاومها المستبد ، بل يشجع على الخوض
فيها ومنها : علوم اللغة وعلوم الدين . يقول الكواكبي : إن هذا النوع
من المعرفة يصرف الناس عن الاهتمام بشئون الدولة . أما العلوم التي
ترتد نفسه منها فهي علوم الحياة : العلوم الفلسفية والنظرية والعقلية
والتاريخ وغيرها من العلوم التي تمزق ستائر الجهل وتفتح الأبصار على
واقع الحياة . لذلك يسعى العلماء إلى نشر المعرفة ويحتجوا الطغاة في
إطفاء نورها . والطرفان يتجاوزان العوام أو الشعب . إلا أن جو الأرحاب
لا يمنع من ظهور بعض العلماء الذين يسعون جهدهم في تنوير أفكار
الناس .

ويحاول الكواكبي أن يعرف مفهومه لكلمة « العوام » بقوله : أنهم
أولئك الذين إذا جهلوا خافوا ، وإذا خافوا استسلموا . وهم الذين متى
علموا ، ومتى قالوا فعلوا . أما أخوف ما يخافه المستبد في بلاد الغرب
من العلم هو أن يعلم الناس حقيقة أن الحرية أئمن من الحياة . ويلاحظ
الكواكبي أن المستبدين الشرقيين يصف الخوف بنفوسهم . وما تفرسهم
الا مظهر لاخفاء مركب النقص في طبيعتهم . والواقع أن الحكومة المستبدية
تكون طاغية في كل فروعها من الملك أو الأمير أو الشرطي أو الفراش أو
كناس الشوارع ، ولا يكون كل صنف من هؤلاء الا من أسفل أهل طبقته
أخلاقا . وكلما اشتد ظلم الطاغية ، احتساج إلى عدد كبير من الأعوان
ليساعدوه في الضغط والأرحاب .

أما على المستوى المالى والاقتصادى فيؤكد الكواكبي ضرورة إحراز
للحال بوجه مشروع والا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير لأن الإفراط في
الثروة مهلك للأخلاق الحميدة في الإنسان . ومن هنا يشدد الكواكبي
على تحريم الربا برغم إشارته إلى أن المجتمع المصرى يقوم في أسسه
الاقتصادية على وجود المصارف وعلى العلاقات بين هذه المصارف

والصناع والتجار . وفي عهد الحكومات المستبدة يشتهد الحرص على جمع الثروات حيث يسهل تحصيل الثروة بالسرقة من بيت المال وبالتعمد على الحقوق العامة .

أما على المستوى الأخلاقي فيلاحظ الكواكبي أن العلاقة بين الاستبداد والأخلاق هي علاقة سلبية ، فالاستبداد لا يقتصر أمره على كبت الحريات والتصرف في شئون الدولة تصرفا كفيًا بل يتعدى كل ذلك إلى افساد الخلق البشري وتشويه الفضائل . فالاستبداد يجعل الإنسان حاقدا على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه ، ويكره وطنه ويشيع القلق في نفسه لأنه لا يملك مالا غير معرض للسلب ، ولا عرضا غير معرض للاهانة . كما أن الاستبداد يسلب الراحة الفكرية ويمرض العقول ولا سيما في العوام الذين يصل بهم الأمر إلى عدم التمييز بين الخير والشر . ويبلغ بهم تبلبل الفكر إلى أن مجرد آثار الأبهة والعظمة التي يرونها على المستبد وأعوانه تغلب أبصارهم . ومجرد سماع الفاظ التفخيم في وصف الحاكم يدفعهم إلى الانصياع بين يديه كأنهم الماشية أمام الذئب . بل أن الاستبداد قد يسديها رجال الدين ، فلا توجه إلا للمستضعفين الذين لا يملكون شأنهم ، في حين أن هذه النصيحة يجب أن توجه إلى المستبد .

وعلى المستوى التربوي يتفق الكواكبي مع مفكرى العرب القدماء وبصفة خاصة مع بخوان الصفا والغزالي من أن طبيعة الإنسان خيرة ومبينة على الخير ، ولكنها تبعا في حالة حيادية متأثرة بالتربية والتوجيه ، ويمكن طبعها بالآراء الخيرة أو الشريرة . والتربية ملكة تحصل بالتعليم والتمرن والقدرة والاقتباس . وهي تتأثر بعد مرحلة البلوغ بصفة خاصة بالبيئة المحيطة بالإنسان والمجتمع ، وبالقانون ، وبالنهج السياسى ، ثم بارادة الإنسان نفسه . وإذا كانت للتربية تعويد اللسان على قول الخير ، وتعويد اليد على الكرم ، وتكبير النفس عن السفاسف ، ونصرة الظالم ، وحفظ الشرف والحقوق وحسب الوطن واحتقار الظالمين ، فإن الاستبداد يحصر الناس على اباحة الكذب والخداع والتذلل ، ويأثم بأجيال من الناس يعيشون في جو مشحون بالفساد تكون المدرسة فيه سجنًا ، والشارع معلما للردية ، والأمرة مصدرا للتنقيص .

أما عن التقسم الحضارى ويسميه الكواكبي الترقى فيقول انه إذا كانت الحركة سنة عامة في الخليقة ، دائبة بين شخوص وهبوط ، فالترقى هو الحركة الحيوية ، ويقابله الهبوط وهو الحركة إلى الانحلال أو الموت . والاستبداد دائما مع الهبوط إلى حيث الانحلال أو الموت . بهذا كان الكواكبي واعيا أدق الوعي للأثر المفسد الذى يحدثه الاستبداد في حياة

المجتمع الانساني ، ويرى أن الإرادة مفتاح الأخلاق ، فأسير الاستبداد
الفاقد الإرادة ، مسلوب حق الحيوانية فضلا عن حق الانسانية ، لأنه يعمل
بأمر غيره ، لا بإرادته . ومن هنا كانت ضرورة اصلاح أخلاق النخبة في
المجتمع قبل غيرها .

والشيء الجدير بالتسجيل أن الكواكبي لم ينفصل عن تقاليده العربية
الخاصة ، أو يظهر أقل انحراف عن اتجاهها القديم ، على الرغم من كل
هذا التفتح العجيب لتلقي الأفكار الجادة المثمرة أينما وجدها . لقد جمع
بين الأصالة العربية والمعاصرة العالمية في أسلوب قد يعجز عنه بعض
العرب الآن . ولنا أن نتصور حال العرب الآن إذا كانوا قد استوعبوا
فكر الكواكبي - الذي نشره منذ حوالي قرن مضى - ووضعوه موضع
التنفيذ ؟! لا شك أن تقدما خطيرا كان يمكن أن يحدث للأمة العربية ، لكن
يبدو أن امتنا ما زالت تعاني من بقايا العقلية الثمانية المتجمدة ومن آثار
الاستعمار التقليدي . من هنا كان الكواكبي مدركا لأبعاد مهمته الحضارية
القومية الخطيرة ، وأكد أنها في حاجة إلى الكثيرين من أمثاله لكي يزيلوا
هذه الرواسب والشوائب التي لا بد أن تستغرق وقتا طويلا .

٧٤ - زكي مبارك (مصر)

زكي مبارك من رواد الفكر القومي العربي في مصر . في وقت كان فيه أحمد لطفى السيد ينادى بالقومية المصرية ، وطه حسين يقول بأن مصر تنتمي الى ما أسماه بحضارة البحر الأبيض المتوسط ، وسلامة موسى يدعو الى العودة الى الأصول الفرعونية . ولم تتوقف انجازات زكي مبارك الفكرية القومية عند حدود المناادة بها والكتابة عنها بل خاض زكي مبارك معارك ومساجلات كثيرة مع معظم أدباء عصره ومفكريه مثل طه حسين والعتقاد وأحمد أمين ومحمد لطفى جمعه وسلامة موسى وغيرهم . ولم تدع كلمة الحق له صديقا ، وعاش وسط عدوات خصومه ، وعانى متاعب كثيرة ، لكنه كان يؤمن أن المارك الأدبية والمساجلات القومية هي فرصة لا يقاطع الروح القومية من الجمود والبلادة . وكان يرى أن المحصومات تشحن عزيمته وتمده دمه بفيض من قوة الحديد . وبهذه الصلابة برز إيمانه الشديد بالتراث الاسلامي والثقافة العربية والقومية العربية في مواجهة دعاة التغريب ، وأعداء الثقافة العربية والاسلامية ، والناشرين للاتجاهات الشعوبية ، مثلما فعل مع سلامة موسى في المصارك التي استمرت بينهما فترة طويلة ، ووقف فيها موقفا صلبا حاسنا من آراء سلامة موسى التغريبية ودعواته الشعوبية والاقليمية ومناداته بالعامية وانكاره لقيمة تراثنا العربي . ففي عدد جريدة « البلاغ » بتاريخ ١٢ سبتمبر ١٩٣٥ رد على سلامة موسى منسحضا لآرائه فقال :

« كنت بينت للخصم الشريف سلامة موسى وجه الخطأ فيما ذهب إليه من الدعوة الى الاقلال من العناية بالأدب العربي ، وكانت حجتى أنه يعنى الأدب الفرعوني مع أنه أدب موعل في القدم ، ولم يقل أحد أنه يقتضيه وقته فيما لا يفيد ، فكيف يلام رجل مثل اذا قصر عمره على درس

الأدب العربي، مع أنه أدب حي لا يزال يسيطر على أذواق الناس في المشرق والغرب ، وهو فوق ذلك يفسر غواص النفس العربية التي تلقت الإسلام ونشرته في العالمين .

« وأعود اليوم فأقرر أن لدراسة الأدب العربي غايات أخرى غير الغايات الدينية ، وأبدأ فأرفض حجة الأستاذ سلامة موسى إذ يرى أن غاية الأدب هي توجيه الحياة الاجتماعية ، وأن الأدب الحديث أنفع دائما من الأدب القديم ، لأنه أقرب ولأنه يصلح للحياة التي نعيشها تمام العيش ، أما الأدب القديم فيتحدث عن حياة مضت وانقضت ولم يبق ما يوجب أن نتلفت إلى ما كان فيها من محاسن وعيوب » .

وفي مجلد جريدة « المساء » لعام ١٩٣٢ سجل زكي مبارك أحد مواقف البارزة في الدفاع عن اللغة العربية ، والهجوم على الدعوة التي حصل لواءها المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون في تغليب العامية والحروف اللاتينية . قال مبارك :

« ان الفرنسيين يريدون أن يختصروا الطريق ، هم يريدون أن يستريحوا من اللغة العربية ومن الإسلام . وسيلتهم إلى ذلك أن يقتنعوا بعض الأندال من أهل الشرق بأن اللغة العربية أصبحت في عداد اللغات الميتة وإن الإسلام لا يصح أن يكون أساسا لمدينة جديدة وأنه لا يليق بالرجل المعصر أن يكون متدينا لأن الديانات لم تكن إلا لهداية الرعاع .

« وهم المحزن أن هذه النعائيات يقوم بها أناس كنا نظنهم من أهل المروءة الشرفاء فاني أفهم أن يكون الرجل من طلاب الملك والفتح والسيطرة ولكني لا أفهم كيف يتفق لرجل قضى خمسين عاما في التعرف إلى اللغة العربية والإسلام أن يزعم أن لغة العرب لا تستطيع وعي العلوم الحديثة .

« وهم يقولون ذلك حرصا على منفعة أتباعهم في المستعمرات الفرنسية فيما يزعمون ولكن الغرض المستور هو القضاء على التقاليد العربية الإسلامية ليخلو الجو لغة المستعمرين الأبرار وأنصار العلم والانسان .

« ولقد وقف أحد المستشرقين الفرنسيين يخطب في بيروت وكان من مهمته أن يبيت سبومه في الشباب السوريين فزعم لهم أن كرامة اللغة العربية توجب أن تتفرع إلى لغات عديدة كما تفرعت اللغة اللاتينية . فبما سعادة الشرق العربي إذن حين تصير اللغة العربية إلى مثل ما صارت إليه اللاتينية ، فقد ماتت لغة الرومان حيث لارجمة ولا مآب وهذا هو الفخار الذي يطلبه ذلك المستشرق للغة العربية . فأكرم به من صديق لي

« ومن نوع هذا الخلط ، ما زعم ذلك المستشرق المفرض عن الحروف العربية ، فقد ألقى محاضرة في الكوليج دي فرانس إبان فيها أنه لاجية للغة العربية الا اذا كتبت بحروف لاتينية . »

« لم يبق الا أن القوم يريدون أن ينحدر العرب الى مثل ما انحدر اليه الترك ليضيع جزء مهم من شخصية اللغة العربية وليسهل قطع ما بيننا وبين أسلافنا من الأواصر الأدبية والروحية . وفي ذلك تيسير لمهمة المفسرين الذين يريدون قتل الشرق باسم المعلوم والأدب . »

وعلى المستوى القومى السياسى البحث كتب زكى مبارك مقالا عام ١٩٤١ فى مجلة « الفتح » بعنوان « فى الطريق الى الوحدة العربية » ضمنه آراء رائدة فى مجال بناء القومية العربية . فقد أوضح أن الوحدة العربية بأى شكل من أشكالها المحتملة والممكنة شرط أساسى لأية نهضة عربية مقبلة . وخاصة أن امكانات الوحدة جاهزة للاستخدام ، وليس العرب فى حاجة لا صطناعها كما يحدث فى القوميات الأخرى . ان عوامل اللغة والتراث والتاريخ والجغرافيا والآمال والآلام المشتركة من الأسس الراسخة التى لم يستغنىها العرب الاستخفاف السليم ، بل انهم فى معظم مراحل تاريخهم الحديث على وجه الخصوص لم يستقلوها على الإطلاق ، برغم أن مستقبلهم كله مرتين بمدى توظيفهم لها .

وعلى الرغم من أن هذه الآراء قد سجلها زكى مبارك منذ حوالى أربعين عاما ، فانها تبدو وكأنها كتبت اليوم وذلك لدوران العرب فى دائرة مفرغة من الصراع المقيم والتمزق الأليم الذى شمت كل إمكاناتهم الايجابية فى البناء القومى السليم . ولا نزال فى انتظار تحقيق الآمال والطموحات التى جعل منها زكى مبارك علامات الطريق المؤدى الى الوحدة العربية .

هذا على المستوى الفكرى والنظرى ، أما على المستوى العملى التطبيقى فقد كان زكى مبارك فى نظر رواد المروبة الحديثة « جامعة عربية » فى حد ذاته قبل أن تولد الجامعة العربية ، وذلك أيام كان مبعوث مصر الثقافى فى العراق ، ثم أيام أن عاش مبعوث البلاد العربية فى وطنه مصر . لذلك كانت المروبة عنده فكرة وسلوكا .

٧٥ - محمد المبارك (سوريا)

محمد المبارك من المفكرين القوميين العرب الذين شاركوا بقسط وافر في مجال البحث عن الذات القومية للأمة العربية . فابحاثه ومحاضراته وكتبه ودراساته نلتى بأضواء عديدة على الجانب النظرى فى القوميات وتطور البشرية من الوجهة الواقعية ، والصلة بين القومية والانسانية ، ثم تطبيق هذا المنهج النظرى وطرح قضاياها على المستوى العربى ، واستعراض تطور الأمة العربية وظهور الوعى القومى فيها ، والمراحل التى مر بها ، والأشكال السياسية والقوالب الفكرية التى اتخذها ، مع نظرة نقدية تحليلية لهذه القوالب والأشكال . كل هذا من أجل تحديد اتجاهات الأمة العربية الأصلية ، وعناصر رسالتها الخالدة .

وفى كتابه « الأمة العربية فى معركة تحقيق الذات » ، ١٩٥٩ يؤكد محمد المبارك إيمانه بأن الأمة العربية بموقعها بين القارات الثلاث من العالم ، وبموقع ثقافتها الانسانية بين العالم الغربى المادى ، سواء الرأسمالى والاشتراكى ، والعالم الشرقى الروئى والروحانى الخيالى ، وبموقعها القيادى من العالم الاسلامى تستطيع أن تقوم فى العالم بدور المنقذ ، وأن تكون فى طليعة الحضارة الانسانية المقبلة . فالإقطار العربية الممتدة بين القارات فى أراضى قارتين لها مزايا خاصة ، فهى التنوع والتكامل وسمة الامتداد وكثرة المنافذ الاستراتيجية . هذا بالإضافة الى الانسجام والوحدة الطبيعية القائمة بين سكان البلاد العربية .

وإذا كان موقع الأرض العربية موقعا ممتازا بالنسبة للعالم ، فإن موقع الحضارة التى حملها العرب والتراث الذى تناقلوه جيلا بعد جيل والمبادئ والأفكار التى دأبوا بها ، تقع بين حضارات العالم كذلك فى

موقع ممتاز . فالحضارة التي شمت من بلاد العرب والتي تجاور الحضارتين غربا وشرقا ، هي وحدها التي لم تهمل جانبها من جوانب الانسان ، ولم تقدم نموذجا للانسانية ونظاما لسيورها يقين فيه أحد الاعتبارين المادى او الروحى .

اما عن وحدة الامة العربية وانسجام اجزائها فان بلاد هذه الامة قد تم تعريبها ، في هذه الدائرة الواسعة التي تصل الى شواطئ المحيط الاطلسي وخليج ايران وشمالي الشام والبحر العربي في الفتوحات الاولى التي خرج بها العرب يحملون رسالتهم الحضارية الى العالم . فقد خرجت من جزيرة العرب موجتان : احدهما بشرية ، امتدت البلاد التاخمة في الشام والعراق ومصر والمغرب بعدد وفير من أبناء العربية ، هاجروا اليها قبل الاسلام قليلا وبعد الاسلام بكثرة وفيرة ؛ فانهمجوا باهلها وانصهر الجميع في بوتقة واحدة ، وعمت الروبة هذه البلاد كلها . واما الموجة الثانية ، فهي موجة ثقافية فكرية . فقد نشر العرب لغتهم ، والمعتقد والمبادئ التي آمنوا بها ، نشروها في تلك البلاد ، فأصبحت أساس ثقافتهم وحياتهم الاجتماعية . وتمت بذلك عملية التوحيد الفكرى والثقافى .

اما بالنسبة للمستقبل فان العرب يمكن أن يقوموا برسالتهم الحضارية ، لكن هذه المهمة التاريخية تتوقف على وعيهم بذاتهم ، ووعيمهم برسالتهم ودورهم ، وخاصة ان القيام بهذا الدور يأتى في أعقاب عملية جذرية عنيفة للتحرر من رواسب عصور الانحطاط من جهة ومن النفوذ الاجنبى المتجلى في الاستعمار وفي مفاهيم ومذاهب اجنبية فاسدة من جهة أخرى ، وتشارك جميع نواحي التخلف عن مجالات الرقى المادى الذى بلغت الحضارة في هذا الميدان للوقوف في رأس الطريق في مسير الحضارة ، دون الأخذ بما يقترون بذلك الرقى من مذاهب فكرية واعتقادية واخلاقية ليست من مستلزمات .

وحتمية القومية - عند المبارك - تنبع من أن البشرية في واقعها كانت ولا تزال تتكون من مجموع وحدات قومية لامن مجموع أفراد . ولكل وحدة قومية موقع من الأرض وتاريخ ، أورتاها خصائص ومزايا عرفت بها ، وظهرت في ميادين حياتها ، أوجدت فيما بين أفرادها ارتباطا نفسيا عن هذا الاشتراك في الأرض والاصل والتاريخ وفي الصفات والمزايا بوجه الاجمال . وهذا الارتباط بين أفراد الأسرة فيما بينهم ، وارتباط أفراد القبيلة او العشيرة ولكن في نطاق واسع - وهو نوع من التمييز عن

بغريزة حفظ الذات الجماعية • وليس الشعور القومي إلا تعبيرا عن هذه الغريزة ، وهو أشبه بالشعور الأناني بالنسبة إلى الفرد ضمن الحد الذي يكون دفاعا عن النفس وحفظا للذات الفردية •

ويؤكد محمّد المبارك على ضرورة مراعاة الخصائص المميزة لكل أمة واعتبارها عاملا أساسيا في تطور تلك الأمة وفي مناهج حياتها ونظم تشريعها • ولكن يجب من جهة أخرى عدم إهمال الخصائص الإنسانية العامة بل ينبغي كذلك العناية بها وتنميتها ، إذ بذلك تلتقى الشعوب والأمم في نقاط مشتركة • إن إهمال الخصائص المميزة إضاعة للذاتية ، وإضاعة للجهود البشرية ، واقتلاع للجذور التي تصلنا بالبيئة التي نعيش فيها ، كما أن الاعتماد عليها وحدها ، وتخصيص الفروق القائمة بين الأمم بالاعتبار ، وإغفال الخصائص المشتركة بينها ، تقوية للعصبية العرقية ، ووقوف دون نمو الروابط الإنسانية ، وتعميق للتطور نحو حضارة إنسانية متعاونة مثل •

ولاشك أن نمو الوعي بالذات القومية كان من أهم العوامل التي ساهمت في تكوين العرب الحديث ، وقد بدأ منذ اشتهت حركة الانفصال عن الأتراك ، وازداد شدة بالحركات الاستقلالية للتحرر من الاستعمار • وكان أبرز مظاهره الأولى الاعتزاز بالماضي والافتخار بالتاريخ ، وكان ذلك سببا في التأمل والتفكير في هذا الماضي والقاء الأضواء على الصفحات المجدبة منه والتفتيش عن مواطن القوة وأسباب النجاح والتقدم • وأصبح للعرب مصدران يستمدون منهما القوة : أحدهما خارجي يجعلونه في نماذج الأمم الأوروبية ، وثانيهما داخلي وهو تاريخهم وحضارتهم • وكان هذا المصدر الثاني يتزايد قوة ويتسع أفقا ، وما يزال كذلك حتى يومنا هذا • وفي تمييز الجوهرى من غيره والأصيل من العارض في كل منهما ، في عمق النظرة أو سطحيتهما كما يختلفون في التنسيق بين المصدرين والتوفيق بينهما في نظرة جامعة • ومن هنا نشأت في هذا العصر في العرب تيارات وآراء ونظرات مختلفة ، تبلغ في غلوها أحيانا في الاعتماد على المصدر الخارجى ضد الشعبوية والارتداد عن عقيدة الأمة العربية وحضارتها ومجتمعها ، كما تبلغ حد الجحود في الاعتماد على المصدر الداخلى ولا سيما في طوره الأخير الموروث وحالته المتردية أحيانا أخرى •

ولذا كان الاتصال بالغرب قد أوقد شرارة اليقظة ودفع بالدم في الجسم الراكد وكان من هذه الناحية خيرا ، فإنه من جهة أخرى فتح في جسم العرب ثغرة نفذ منها الكثير من الأفكار الغربية وانتقل عن طريقها كثير من أمراضه أو أعراضه المرضية • إن الشعور الذهني والوعي القومي

التي حدثت كان ملائقياً في هذه الحقبة من تاريخنا ، ولكن هذا شيء والعنيفة التي صيغ بها هذا الشعور والفكرة التي عبر بها عن هذا الوعي شيء آخر . فقد كان الهم الأكبر للغرب في النصف الأول من القرن العشرين المحسوس على الاستقلال السياسي ، ولذلك لم تكن تلك الحركات الوطنية ذات برامج إصلاحية مدروسة ، كما أنها لم تكن مستندة الى فلسفة محددة او عقيدة معينة .

لكن لم يكن هناك مناص من الانتقال من الحركة السلبية بعد أن تحررت أكثر الأقطار العربية الى حركة ايجابية توجيهية بنائية . فقد قوى الاحساس بالذات بسبب قوة الصدام مع الأجنبي المستعمر وبسبب الغزوات الفكرية الجديدة التي هاجمتنا من الخارج ، فكانت مرحلة البحث عن الذات وتحديد معالمها وأصبح السؤال المطروح هو من نحن ؟ ما هو كياننا ؟ ما هي مقوماتنا ؟ لكن محاولات الإجابة اتخذت شكل الانحراف عن الجادة وعن جبهة الشعب في بعض الأحيان مثل جواب القومية السورية المصطنعة ، والفرعونية ، والفينيقية ، من القوميات الإقليمية الضيقة التي اخترعت أحياناً ولفقت وصنعت لأغراض خاصة وتنفيذاً عن رغبات مكبوتة . وقد ساعد هذا الاتجاه الشعبي أن تحديد صفة العروبة على أنها انتماء الى قدم وانتساب الى أمة لم يكن في الحقيقة كائناً في الطور الأخير من حياتنا . فإن الغرب يقف أمامنا ، لا في شكل قوميات فحسب من فرنسية وجرمانية وساكسونية ، بل في شكل مذاهب فكرية وعقائد اجتماعية ، ملحا علينا بالجواب ، عارضاً علينا مذاهب وعقائمه ونفوذها الثقافي الفكري ، غير مكتف بجوابنا أننا عرب .

ويرى محمد المبارك أن الطريق الوحيد لمنع الغزو الثقافي الأجنبي هو أن يكون لنا نظام عقائدي سليم قابل للحياة يتصل بنا ويتاريخنا وعقائداً دون الاكتفاء بالانتساب الى قوميتنا . ذلك لأن القومية انتساب وانتماء ووجود ، وليست في ذاتها عقيدة في الحياة . فإذا اكتشفنا بهذا الانتساب ، وأقمنا من القومية نفسها عقيدة ومذهباً في الحياة ، كنا كمن أدخل السباحة وأوجد الفراغ وأفسح المجال للغزو الفكري الخارجي بحيث يتدفق بلا عائق وبلا مانع ، ولذلك كانت الحركات القومية المستندة الى مجرد عاطفة الفخر والاعتزاز ، او مجرد المقاومة السلبية للغزو الأجنبي ، غير ممانعة من تحسره الغزو الثقافي ، ولا تنصف بأي مناعة أمام المذاهب الأجنبية ، ولا سيما اذا اكتفت بتحرير الجيل من رواسب عصور التشويه والانحطاط الأخيرة . فهي بذلك تجرى على تصفية وتفرغ وكانها تنتظر بعد ذلك من يملأ الساحة الفارغة من الخارج ، ولهذا تنال في أوساط

بعض المثقفين نداء بطاجة القومية العربية الى أيديولوجية أى مذهب عقائدى .

لكنهم نسوا أو تناسوا أن هذه الأمة لم تعيش يوما واحدا دون عقيدة منذ قامت دعوة إبراهيم تنادى التوحيد ، وإن كانت هذه العقيدة أخذت اشكالا وصورا عديدة تتناسب مع الزمن : ومنذ ذلك الحين والشمع العربى يشمر كل الشعور بقوة الروحية والفكرية والوجدانية . لذلك فالعرب لا ينفذون الآن من الصفر كما يزعم الشعوبيون ، بل إن لهم رصيدها . ضحينا فى تاريخ البشرية والحضارة . ولئن اعتري حضارتهم وتاريخهم تشويه فى المصنوع الأخيرة ، فإن ذلك لا يمنع أن يكون وراء عصور التشويه هذه عصور زاهرة نضرة ، وحضارة أصيلة ، وعقائد صافية حية .

من هنا كانت الأيديولوجية العربية الجديدة تعنى عملية تهذيب عقائدنا الموروثة من المصور الأخيرة لنفى المذخيل عنها ، وإزالة ما علق بها عبر القرون ، وما غشيناها من عناصر طارئة أو طفيلية أو غريبة فاسدة ، ثم التوفيق بينها وبين ظروف حياتنا الحديثة ومراحلها مع الحفاظ على الأساس الجوهرى منها . إن البلاد العربية فى واقعها لا تقبل فلسفة أجنبية مستقاة من غير تاريخها وعقيدتها ، وإن وضع أى مفهوم للقومية العربية يمارس هذا الاتجاه هو مفهوم مصطنع غير واقعى . بل أننا نجتنى على مستقبل الأمة العربية إذا جعلنا بعض الاعتبارات الزمنية ، والأوضاع الإقليمية الجزئية الطارئة ، تتحكم فى حقائق خالدة هى فى الصميم من كياننا وتعلق بذاتيتنا وبمستقبل قوميتنا ورسالتها وخصائصها .

ولو نظرنا الى الأمة العربية على اختلاف أقطارها الشاسعة ، لوجدنا بينها حلق أدنى من الوحدة والاشتراك والانسجام ، على اختلاف مستوى الثقافة والعقائد الدينية وطرز المعيشة ، وذلك فى العقائد والأفكار والمبادئ والمثل والأخلاقيات والمعدات ، ولكن المهم الاحتفاظ بهذا الحد الأدنى المشترك ، بل توسيعه وزيادته ، فإن التقدم وسرعته متوقفان على ازدياد نسبة الانسجام وقوة التماسك والتمازج ، والا فقد يتعرض هذا الحد الأدنى فى بعض الأقاليم العربية للخطر ، إذا ظهر من العوامل ما يضعفه ويقلله . ذلك أن هذا الحد الأدنى يفوق ذلك الذى يوجد فى كثير من الأمم الراقية ، ولكن الوقوف عنده جمود يعوق الحركة ويمنع السرعة ويحول بين الأمة العربية وأهدافها ، فى حين أن الاحتفاظ بهذا الانسجام القائم وزيادته ، يقتضيان النظر فى العوامل المؤدية الى

الانسجام ، فان زيادتها وقوتها تؤدي الى قوته وازدياده ، وضعفها يؤدي الى ضعفه .

وفي محاضرة القاها محمد المبارك في جامعة القاهرة في عام ١٩٥٩ عن « العناصر الخالدة من تراث الأمة العربية » أوضح أن لنا تراثا عريقا يجب أن تميز فيه المظاهر الخارجية المتبدلة من الاتجاهات الثابتة المستمرة والقيم الخالدة ، وأن اتجاهنا الحضارى يقوم على القيم الأخلاقية والاعتبارات الانسانية التى يجب أن تكون دوما الغاية فى كياننا المادى ونظامنا الحاكم، وأن حضارتنا المتجددة تقوم على صعيد مشترك تلتقى فيه الأديان السماوية ، وخاصة الاسلام والمسيحية ، قوامه الايمان بالله وبمستولية الانسان فى حياة خالدة تتحقق فيها العدالة الالهية ، والفضائل الأخلاقية وغير ذلك من القيم الخالدة التى كانت أقوى من الحركات الاجتماعية والنفسية لاقامة حضارة انسانية سليمة . وأخيرا فان حضارتنا ذات اتجاهات محددة فى ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية ، وليست ذات نظم ثابتة جامدة نهائية ، لذلك فان مجال الابداع والتجديد والابتكار مفتوح على مصراعيه .

٧٦ - زكى نجيب محمود (مصر)

ان من يدرس الفكر القوي العربي عند زكى نجيب محمود يدرك ان رجلته حول القومية العربية بدأت من الشك لتصل الى اليقين. القائمة على العلم والفلسفة العقلانية والخبرة العملية . فقد كتب في الثمانين والمشرين من ديسمبر عام ١٩٥٣ اثر زيارته لمتحف الفن (المتروبوليتان) في نيويورك :

« امتلت اليوم زهوا ، بقدر ما أفسدت حسرة على أن يكون هذا هو ماضيها المصري ، ثم نملا الدنيا صياحا بأننا عرب : ان عظمة الشعوب هي في فنونها وعلومها ، وقد ترك المصريون هذا التراث الغني الضخم ، الذي يملأ متاحف العالمين ، فماذا ترى في المتاحف من آثار العرب ؟ أبعبد هذا الماضي المصري المجيد ، نلقى بكتوزنا في جوف البحر ، ونفمض عنه أعيننا ، ونصم آذاننا ، لنقول للدنيا بافواه تتساقط منها خيوط من لعاب البلامة والنخيل : نحن عرب ؟ »

وقد بلغ عدم ايمان زكى نجيب محمود بالقومية العربية في عقله الأربعينيات أنه تمنى لبلاده أن تكتسب من اليسار الى اليمين كما يكتب الأوروبيون ، وأن تاكل كما يأكلون ، وأن تفكر كما يفكرون ، وأن تنظر الى الدنيا بمثل ما ينظرون .

لكن مع مرور الأعوام بدأت بوادر القلق في الظهور ، وازدادت الحيرة حدة . فبعد أن كان مخوِّراً بشيء اسمه ثقافة الغرب ، زال السحر والانبهار وأدرك أن جنود ثقافة الغرب تنبج من فروع الثقافة العربية ، فإذا كان قد تمنى لأمته فيما سبق أن تكون قطعة من الغرب ، لكنه اليوم يريد لها أن تكون أمته هي أمته . انها أمة كبشت طول تاريخها تظن لما

يدور حولها ، لا لتقف منه موقف الرفض ، بل موقف من يأخذ ليقنطى ، ولم يكن عجباً أن تأفل شمس أثينا فتتولى الريادة من بعدها الاسكندرية ، وأن يبدا المد العربى قديماً فى المدينة والبصرة والكوفة وحماش وقنداد ، ثم تنهض القاهرة لتستقطب كل هذا ويمسك بالزمام فى دنيا الثقافة بين جنبات الأزهر الشريف .

لقد سجل زكى نجيب محمود هذه الاعترافات فى مقال له بعنوان « قلم يتوب » فى جريدة الأهرام بتاريخ ٩ ديسمبر عام ١٩٧٩ ، وكان قد كتب فى نفس الجريدة مقالاً آخر بعنوان « العروبة ثقافة لا سياسة » فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٩ بين فيه كيف أن عروبة العربى لا يصدر بها قرار ، بل هى « ثقافة » نحياها ، وليس فى وسعنا الا أن نحياها ، وعلى غرار ما قاله أرسطو حين قال انك لا تستطيع أن تنقض الفلسفة الا بفلسفة ، خان زكى نجيب محمود يقول انك لا تستطيع - وأنت مصرى - أن تتنكر للعروبة الا بالعروبة ، وكيف يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك ، ما دمت تسوق تمرّدك عليها بلغتها ؟ وليست اللغة وسيلة تعبير وكفى (كما قد يظن) بل هى فوق ذلك عند أصحابها وسيلة « تفكير » ، فقوالب التفكير عند من كانت لغته هى العربية ، غير قوالب التفكير عند من كانت لغته هى الفرنسية أو الانجليزية أو غيرها ، ومن هنا استحالت الترجمة الكاملة من لغة الى أخرى الا على وجه التقريب .

وما يراه زكى نجيب محمود فى اختلاف اللغات من حيث عمق التأثير فى تكوين وجهة النظر وطريقة تناول ، يرى مثله فى اختلاف الذوق وفى اختلاف القيم من حيث درجة أهميتها على الأقل ، كما يتبدى ذلك كله فى الفنون وفى أسلوب العيش بصفة عامة .

ويحارب زكى نجيب محمود الوهم الذى قد يصيب بعض العرب بأن العروبة (التى هى ثقافة متميزة بخصائص معينة) تسمى كلها دبت خصومة بين رجال السياسة فى أقاليم الوطن العربى الكبير ، لذلك فإن الرؤية الصحيحة تحتم النظر الى الأمر من زاوية صنّاع الثقافة لا من زاوية صنّاع السياسة ، فإذا نبغ شاعر فى أى بلد عربى ، استمع لشعره كل عربى ممن يتابعون هذا اللون من الأدب ، وإذا شاد بالبناء فى مشرق انصت الى الأسماع فى مغرب : كان شوقى شاعراً للعرب جميعاً ، وكان طه حسين كاتباً للعرب جميعاً ، وكانت أم كلثوم شادية للعرب جميعاً ، وهكذا كلما نتجت ثقافة عربية رفيعة ، سيطرت أمامها الجوايز بين الأقاليم ، وبرزت العروبة أمام الأسماع والأبصار كيأنا واحداً موحداً .

ويؤكد زكي نجيب محمود على أنه ليس المطلوب للعربي إذا أراد الترقى ، ألا يكون عربياً ، بل المطلوب هو أن يكون عربياً جديداً ، أى يجمع بين الأصالة والمعاصرة فى وجهة فكرية سلوكية لا تعرف الانقسام ، ويخوض مجالات الطب والهندسة والفلسفة ، وكل فرع من فروع الأدب والفن والعلم والحضارة العربية .

حكماً رأى زكى نجيب محمود قلمه الذى شطط ذات يوم فى تطرفه نحو الغرب ، قد عاد آخر الأمر الى توبة يعتدل بها ، فيكتب عن عروبة جديدة تكون هى الثقافة التى تصب جديداً فى وعاء قديم ، أو تصب قديماً فى وعاء جديد . فالعروبة هى مركب ثقافى نعيشه فى حياتنا اليومية ، ولا نستطيع أن ننسلخ عنه إذا أردنا ، وأن نستعيد إذا أردنا . إن عروبة للعربي ليست قميصاً يلبسه إذا شاء ويخلعه إذا شاء . بل هى خصائص توشك أن تبلغ منه ما يبلغه لون الجلد والعينين . فهى مجموعة من القيم والمعادن وطرائق النظر يتداخل بعضها فى بعض لتشكل النسيج فى قطعة النسيج .

ولا يرى زكى نجيب محمود تناقضاً بين عروبة العربي من جهة ومميزاته الاقليمية من جهة أخرى . فالمصري مصرى وعربى معا كما يكون السودانى سودانياً وعربياً ، والعراقى عراقياً وعربياً فى آن واحد . فليس على هذه الأرض كلها أنسان واحد وحدانى الانتماء . وانما الأمر فى هذا يشبه الدوائر التى تتدرج اتساعاً وصغراً يتلوها ويشتمل عليها دائرة أوسع ثم هذه يتلوها ويشتمل عليها دائرة أوسع .. وهلم جرا ..

إن الأمر هنا ليس قضية بدائل لا يصلىق منها إلا بديل واحد ، بل هو مركب عطفي قد تصلىق فيه جميع الصفات المطوف بعضها على بعض دفعة واحدة . فى هذا يقول زكى نجيب محمود لم

« اننى مصرى عربى فى آن واحد . والمصريتي مميزاتي أنفرد بها دون سائر العرب . ولعروبتى خصائص مشترك فيها مع سائر العرب ، على أن مصريتي وعروبتى كلتيهما ترتد آخر الأمر الى نسيج ثقافى يعينه ، وقولى اننى مصرى عربى ، معناه هو اننى أعيش ثقافة ، دائرتها الداخلية هى الميزات المصرية الخاصة ، ودائرتها الأوسع هى الخصائص المشتركة بين العرب أجمعين » .

وتجئنا يقول زكى نجيب محمود إن اللغة العربية هى الوجه لخصائص العروبة فانه يقصد بذلك الى ما هو اعنى من مجرد عملية التقاطع بلغة

معينة • وهو أن خصائص اللغة تكون هي تلسها خصائص اصحابها •
ومعنى ذلك أن أبناء العروبة على امتداد الوطن العربي الكبير قد جاءوا في
طرائق فلتنظر على غرار غاتتميز به لغتهم من صفات •

أما ثانية الخصائص التي تتألف منها عروبة العربي هي ميله الى
القفز السريع من الأفراد الجزئية الى تجريدتها وتعميمها في أنواع وأجناس،
فهو لا يعمه • هذا الطائر - المفرد المسين الواقف هناك على ذلك الفرع
من تلك الشجرة بل يكفيه أن يعرف الطائر في عمومته من حيث هو نوع
بأسره من الأحياء • وهذا يتجلى في رسوم الطير والحيوان والنبات في
الفن العربي الذي يتممه أعمال التفصيلات - كما هو الحال اليوم في الفن
التجريدي المعاصر - فكانها بالفنان العربي يرسم تخطيطا لطائر ، ولا يرسم
طائرا ، أو يخطط لغزالة ولا يرسم غزالة وهكذا • فهو في صميم تكوينه
المقل لا يعبأ كثيرا بالأفراد أو المفردات ، وإنما يريد « الخلاصة » العامة
المجردة ليسهل حملها معه وهو مسافر في القلاة على ظهور الإبل •

ومما يفرع عن هذه الخاصية في النظرة العربية ، ميل العربي الى
تكثيف المعنى في أقل حيز ممكن من اللفظ ، ومن هنا كان حبه للمأثر
وللحكمة المضغوطة في جملة قصيرة ، فهو يريد صميم اللباب ليظهر معه
في انتقاله السريع ولا يريد التفصيلات التي يثقل حفظها وحملها • وقد
بلغ ميل العربي الى التجريد دون الاهتمام بالأفراد من حيث هم أفراد
أن الشاعر العربي اذا تغزل في امرأة فلم يكن في معظم الحالات يقصد
الى امرأة بعينها ، بل ان غزله منصوب على « نوع » المرأة بأسره ، وكذلك
قل فيه اذا وصف جوادا أو بعيرا أو ماشئت مما يتعرض لوصفه •

وثالثة الخصائص التي تجعل من العربي عربيا في نظره ، إيمانه
بأن الحضارة الصحيحة إنما تدار على محور الأخلاق ، فليس المهم فيمن
هذبت الحضارة أن يكون قويا بسلامه ، ولا قادرا بماله ، بل المهم هو أن
يقوم التعامل بين الإنسان وربه ، والإنسان والإنسان ، على أنماط رسمتها
السماء لأصل الأرض ، وحيا عن طريق أنبيائها • وماكل حضارة جرت
هذا الجرى لأن هناك من الحضارات - ومنها حضارة هذا العصر - تجعل
أخلاقها ثابتة من الأرض ، لاهاطة من السماء ، فالتقيد الأخلاقية في غير
العروبة ، قد يجعلونها أدوات لسعادة الإنسان ، أو وسائل لمنفعته أو
يجعلونها متمشية مع منطق العقل ، أو غير ذلك من التحليل والتحليل ،
ولها جوهر العروبة فلتعتقد بأن الخالق عيشه ونامر ، والمخلوق يطيع
بغير سؤال : هل تتحقق لو الصحافة في حياته حبا على -جنته الأرض أو

لا تتحقق ، هل تأتبه المتافع بناء على سلوكه الذى أطاع به خالقه أو لاتأتبه
هل ىرضى منطق العقل من ذلك السلوك أو لا ىرضى ؟

ويتفرع عن هذه النظرة جانب هام فى الشخصية - كائنا ما كان
اقلبيها من الوطن العربى - وهو أن العربى اذ يقابل بين الأفعال أو الأحياء
أو الأشياء التى يصادفها فى حياته الواقعة من جهة ، وبين مثلها العليا ،
من جهة أخرى ليستطيع تقويمها ، فهو انما يقابل بين طرفين ، كلاهما
واقع من كائنات هذه الأرض ، فهو يقيس هذا الفرد المبين من أفراد الناس ،
الى فرد آخر يراه مثالا للكمال ، و يقيس هذا الجواد أو هذه الناقة الى
جواد آخر أو ناقة ، وذلك لأنه لا يريد أن يقيس كائنات الدنيا الواقعة الى
تصورات عقلية لا وجود لها الا فى الأذهان . فكل الكائنات الأرضية زائلة
فانية ، ولا يجوز خلطها بكائنات سماوية من قبيل « المثل » التى تصورها
أفلاطون وسار على دربه فى ذلك كثيرون .

ومؤدى هذا الفصل بين دنيا الأشياء ودنيا الأفكار أن العربى لا يريد
للأفكار أن تقع أسيرة للأشياء ، لأنه بذلك سيضع المطلق تحت رحمة
النسبى ومن ثم سيعجز عن مجاوزة ما هو واقع ليبلغ ما هو وراء الواقع ،
أى أنه لن يجاوز دنيا الفناء الى عالم الخلود ، فى حين أنه فى نظرتة الى
الكون يطمح دائما الى الوجود المطلق متحررا من كل قيود النسبية
الندبوية . لذلك ىرى زكى نجيب محمود أن طيران الانسان بخياله الى
اللامتناهى ، قافزا من الواقع الى ما وراءه هو فى صميم الصميم من المركب
الثقافى الذى يطلق عليه اسم « العروبة » - انها طريقة للنظر خاصة بنا ،
وتميزنا عن سوانا ، سواء أجاه مسقط رومسنا فى وادى النيل أم فى وادى
دجلة ، فى الجزيرة العربية أم فى بلاد المغرب ، فى أرض الشام أم فى
أرض اليمن .

واذا كان زكى نجيب محمود ىمترف بأننا قد نجد ثقافات أخرى
تشاارك العروبة فى هذه أو تلك من الخصائص المذكورة ، فانه يؤكد أننا
لن نجد لها مجتمعة كلها الا فى العربى وطريقته فى النظر الى الكون
والانسان . كما أن تجديد تلك الخصائص لا ىتنفى أن نحاول تغيير ما نريد
تغييره منها ، اذا وجدناه موقا لنا فى حضارة جديدة لكننا حين نفعل ذلك ،
نكون بمثابة من ىغير فى أصوله الموروثة . ذلك أن عروبة العربى هى وجوده
الثقافى المتميز التابع من هذه الأصول الموروثة .

ولعل أكبر اسهام لزكى نجيب محمود فى مجال الفكر القومى العربى
ىتمثل فى كتابه « تجديد الفكر العربى » الذى صدر عام ١٩٧١ ، والذى
أوضح فيه بأن مشكلة المشكلات فى الحياة الثقافية المعاصرة للعالم العربى

ليست هي : كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيده ، إذ لو كان الأمر كذلك لهأن ، فما علينا عندئذ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع ، ونزيد من عدد المترجمين ، لكن ليست هذه المشكلة ، وإنما المشكلة هي : كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي يفرض نقلت منا -عصرنا- أو نقلت منه ، وبين تراثنا الذي يفرض نقلت منا عروبتنا أو نقلت منها ؟ إنه لحال أن يكون الطريق إلى هذه المؤامعة هو أن تضع المنقول والأصيل في تجاور • أن من أخطر المهام الملقاة على عاتق المفكرين القوميين العرب أن يبحثوا عن السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف في عصرنا هذا ، بحيث ينسجم فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة •

وبالإضافة إلى اجتهادات زكي نجيب محمود في هذا المجال ، فإنه يطالب المثقفين والمفكرين القوميين العرب بحل هذه المعادلة الصعبة التي تجمع بين الأصالة القومية والمعاصرة العالمية ، وخاصة أن القومية العربية في نظره هي مركب ثقافي قبل أن تكون مفهوما سياسيا أو نظرية اجتماعية أو اتجاهها اقتصاديا • فالثقافة العربية أشمل من هذا كله لأنها تبلور فكر الإنسان العربي وسلوكه • وإذا لم تحسم هذه القضية المصرية، فستظل الشخصية العربية تحت رحمة المتغيرات الطارئة الوقتية سواء في الداخل أو من الخارج •

٧٧ - أمين مدني (السعودية)

لم تقتصر مجهودات أمين مدني وإنجازاته الموسوعية الثقافية على السعودية فحسب بل امتدت لتشمل كل تفاصيل الحضارة العربية وتطورات تاريخها العريق . فهو كمؤرخ ومفكر قومي عربي يرى أن دراسة التاريخ لا تعني بأمجاد الماضي واليكاء على أطلاله كما يفعل بعض المفكرين العرب تحت تأثير العاطفة القومية وحدها ، فالتاريخ عنده دراسة للحاضر والمستقبل لأنها امتداد حي للماضي ، وعلى الإنسان العربي أن يستشف المعاني والدلالات الكامنة وراءه ، وأن يستخلص الدروس المستفادة منه حتى تكون حركته في المسار الصحيح المتفق مع طبيعته وفكره وحضارته وعصره في آن واحد . من هنا كان تميز مؤلفات أمين مدني الموسوعية بالموضوعية الخالية من كل مبالغة أو انحياز أو قدح أو مدح .

من أهم أعمال أمين مدني موسوعته التاريخية الضخمة « العرب في أحقاب التاريخ » التي تنقسم إلى قسمين : « عصور ما قبل الاسلام » ، و « عصور ما بعد الاسلام » . وهو يركز على بدايات التاريخ العربي ومصادره وجغرافيته . وعلى الشعوب العربية والدول العربية . فتتألف ينقسم القسم الأول إلى خمسة أجزاء : التاريخ العربي وبدايته ، والتاريخ العربي ومصادره ، والتاريخ العربي وجغرافيته في العصر الجاهلي ، والشعوب العربية قبل الاسلام ، وأخيرا الدول العربية في عصور ما قبل الاسلام وسياساتها وهذا القسم وحدة تقع أجزاءه في حوالي ثلاثة آلاف صفحة ، مما يدل على مدى المجهود المبذول الذي بذله أمين مدني ، والذي دفع مؤرخا عربيا كبيرا مثل محمد رفعت لكي يكتب إليه خطابا في ديسمبر ١٩٦٥ يقول فيه :

« اغتنم هذه المناسبة لأرجي اليكم التهنئة خالصة على ما وفقتم اليه في كتابكم من قدرة فائقة على البحث والتحصيل واستقراء الحقائق في مختلف مفاهاها في الموضوعات التي جالتموها بما تنطوي عليه من مسائل خلافية موهلة في القلم غارقة في الغموض ، فأجلبتموها وكشفت عنها النطشء بأسلوبكم الشيق المنبئ عن نضجة مجدية باركت بحوثكم وأعمالكم » .

وعلى الرغم من ضخامة الموسوعة فإن أمين مدني حاول جهده أن يجمع بين الاستيعاب والإيجاز ، بحيث قدم صورة مصغرة واضحة لكل مرحلة من مراحل التاريخ العربي ، ولكل مصدر من مصادره ، ولكل رائد من رواده . وهو يعترف بأن محاولة الاستيعاب مع الإيجاز في موضوعات واسعة الأبعاد ، عميقة الأغوار ، متنوعة الأهداف ، تشمل التاريخ من عصوره المجهولة الى عصور الدراسات العلمية والتأليف المركز - لا تسلم من التفریط فيما لا يحق التفریط فيه رغبة في الإيجاز ولا تسلم من التكرار الذي يراه ضروريا للاستيعاب حتى لا يضل القاري طريقه بين متاهات التاريخ العربي وأغواره العميقة .

ولقد حرص مدني أشد الحرص على تجنب الشطط في تصحيح ما لا يد من تصحيحه ، وفي التمسك بما يجدر التمسك به ؛ فاطرط الخطأ فيما رأى فيه خطأ ، والصواب فيما رآه صوابا - هو الذي جعله يرفض مرة نتيجة من نتائج الباحثين ويعترف مرة أخرى بحقيقة من الحقائق التي قدمها أولئك الباحثون أنفسهم . هذه الموضوعية العلمية الواضحة جعلت مدني يؤمن بأن الذي يخطئ مرة يمكن أن يصيب مرارا . فعل سبيل المثال رفض مدني رأى جرجي زيدان في تحقيقه في موضوع مكتبة الاسكندرية وحرقها ، لكنه أخذ برأيه في كثير من بحوث الموسوعة . وإذا كان مدني قد عارض عبد العزيز العوري ، وحسين نصار ، وجواد علي ، وناصر الدين الأسد في بعض النتائج التي وصلت اليها بحوثهم في ميدان الحضارة القرية ، فإنه يجلب معارفهم ، ويقدّر سبقهم ، ويكبر سعة اطلاعهم ، ويعترف بأن مؤلفاتهم كانت من مصادر موسوعته .

وإذا كان مدني قد تحجّت عن التهم التي وجهت الى نصوص القدامى ، وحلل مواطن ألتقص وثغرات ألتضعف في معارف الرواد المتجلبّة فيما أخذه بعضهم على بعض ، وفيما كشفته الأبحاث الحديثة ، فقد نوه كذلك بفضل مصادر التاريخ وتوضيحها للتقديمية . فعندما صابح القاري ، بما قيل عن الأسفار لم يحسنها قيمتها التاريخية ، وعندما لفت النظر الى أكتانية حضور الاشتورييل والقرائة في تجسيد أمجادهم المحلية فإنه لم ينتقص من قيمتها الاثرية ؛ وعندما كرر القول عن الخيال الأثني امتزج بالثرائ

القديم - قال : ان لكل قصة تاريخية غارقة في الخيال والمبالغة أساسا تقف عليه في خضم المبالغة والظنون . وعندما ذكر تجريح الروايات ومثاليها والظن في الرواد ومصارعة بعضهم بعضا - سجل بجانب ذلك اعتراف المتفرقين بفضلهم وثناء للكثيرين لجهدهم ، كما أنه لم ينس ما ضيقه الكثيرون من المحققين في بحوث المستشرقين من أخطاء تختلف أسبابها ، كذلك لم ينس ما أشاد به الكثيرون من حقائق كان للمستشرقين الفضل في اظهارها .

ويؤكد أمين مدني أن الشكوى من منكم نصوص التاريخ العربي قبل الاسلام وبعده لا يزيلها غير جهد جماعي تهنيء له القول العربية الثرية التفرغ والوسائل على جمع النصوص وتحقيقها ، وربط حلقات البحوث المتناثرة حتى تتبلور الفلسفة الشاملة الكامنة وراء التاريخ العربي بكل مراحل وعصوره ، وحتى تبرز الشخصية العربية القومية بكل التطورات الفكرية والحضارية التي مرت بها ، كي يمكن تدعيم إيجابياتها والتخلص من سلبياتها . وعلى الرغم مما يحيط بالنصوص التاريخية من تفسيرات وتاويلات لا تتميز كلها بالموضوعية العلمية ، فإن لهذه النصوص قيمتها الأثرية على أقل تقدير ، ولا أحد يستطيع أن ينكر فضل التراث القديم على الباحثين في تاريخ الأمة العربية بصفة خاصة والشرق الأوسط بصفة عامة . وإذا كان التراث القديم يحتوي على الفث والسمين ، لكن الفضل يرجع اليه في الجهود التي بذلها مفسرو التراث في كلامهم عن آدم وادريس ونوح وعوالم ما قبل الطوفان .

وتتسع فلسفة التاريخ العربي عند أمين مدني لتشمل كل الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية والفكرية والثقافية والعلمية والأدبية والفنية وغير ذلك من الأنشطة الحضارية . فالتاريخ عنده ليس مجرد سجل للأحداث المتتالية والوقائع المتتابعة ، إنه الربط المنطقي بين الأسباب والنتائج حتى تتضح طبيعة مسار هذه الأنشطة ، ومن ثم يستطيع الانسان العربي أن يقيس خطواته سواء الى الأمام أو الى الخلف . من هنا كان اهتمام مدني بالأساطير والشعر في العصر الجاهل ، فهذه ليست أنشطة وجدانية تهدف الى الابتغاث بالخرافة أو التبسلة بلفو الكلام ، بل هي مرآة تمكس روح الأمة في عصر من العصور التي تشكل التاريخ العربي برمته . ولذلك لا تهم نوعية الحقائق أو الخرافات التي وردت فيها ، ذلك أن المؤرخ يحاول الفوس في أعماقها للخروج بالأنماط الفكرية والسلوكية التي كانت سائدة في فترة ما . وأما يمكن استخلاص حقيقة تاريخية من أساطير وكتابات أدبية خيالية ، في

الوقت الذي قد يتوفر فيه استخلاص مثلها من واقعة تاريخية محددة ليست لها إبعاد متمثلة وأعماق خفية .

كانت هذه النظرة العلمية الموضوعية التحليلية سببا في اظهار التاريخ العربي بأسلوب عصري قابل للمزيد من الدراسة . فلم ينكر مدني ما في روايات المؤرخين العرب القلبي من مبالغة وخيال ، لكنه لم يهضم حقهم ولم يضرب برواياتهم عرض الحائط . بل انه لم ينكر جهده الموالى والشعوبيين وانجازهم في ميدان الثقافة العربية عامة والتاريخ خاصة . وكان من أهم انجازات مدني في هذا المجال أنه أثبت في موسوعته أن العناصر غير العربية التي كان لها فضل على الثقافة العربية والتاريخ العربي - لم تخرج الثقافة العربية عن عروبتها ولفتها ، وانما الثقافة العربية هي التي أخرجتهم عن أعجميتهم ولفتهم . وهذا أكبر دليل على وعلى على أن قوة الجذب التي تتمتع بها الثقافة العربية ، قد جنبتهما السير في فلك الثقافات الأعجمية ، وجعلتها مركز ثقل بالنسبة للحضارات التي اتصلت بها .

أما في مسالك رواد التاريخ العربي ومناهجهم ، فإن مدني يصحينا في رحلة ممتعة بلدا من المرحلة الأولى التي بدأت منها مسيرتهم متحدثين عن المواد التاريخية التي جمعوها لنا : الأنساب ، والجغرافية ، والتراجم ، وما نقلوه الى العربية من مؤلفات لها أثرها في التاريخ والأدب العربي . لذلك كان من باب الضرورة العلمية أن تحتوى موسوعة أمين مدني على تراجم بعض الرواد الذين أمست أقوالهم نصوصا للتاريخ العربي ، مع توضيح الدلالات القومية الكامنة في حياة أولئك الرواد ومصادرهم وآثارهم . كذلك ذكر بعض المؤلفات التاريخية محللا أساليبها ومناهجها وموضوعاتها . وكان للمستشرقين ، والأفريقين ، والجيولوجيين دراسة خاصة بهم في الموسوعة طبقا للخدمات التي قدموها للتاريخ ومؤلفيه .

ويوضح مدني المنهج الشامل الذي يتحتم على المؤرخ العلمي أن يتبعه فيقول ان المؤرخ الذي يصجز عن ربط الفلسفة بالحركة أو المفكرة بالحدث ، يتحول الى مجرد مدون أو مسجل للأحداث الظاهرية في التاريخ . لذلك يجب عليه :

• أن يبدأ بفكرة التاريخ وتصوغته الجغرافية في عصرها المجهول ، وينتهي بالتاريخ الديني الذي عرفته الأجيال من الأنبياء والرسل . ثم يسير مع فكرة التاريخ وتصوغة خطوة خطوة من مرحلة الى أخرى ، ويشير الى

التصور على قدر ما اكتشفه بمنظاره ويصلق عليها في حدود ما يملكه من أدلة وشواهد .

ويعترف مدني بفضل من سبقوه من المؤرخين العرب فيقول ان التاريخ العربي - بلا حيلة - هو في مقدمة التواريخ التي تناولتها دراسات علمية لم تفاد صغرة ولا كبيرة الا لقت عليها نظرة فاحصة مستقصية وانه على ما بذله جامعو التاريخ العربي من جهد في تقصى الحقائق - لا تزال الاضواء تسلط على قضايا التاريخ العربي وما زال النقاش فيها يتجدد ، وانه على ما فقدته المكتبات العربية من المؤلفات التي احصاها ابن النديم في « الفهرست » وحاجي خليفة في « كشف الظنون » - فان ما وصل الينا مثلاً حافلة بكل ما في الحياة الماضية من تجارب ، وما في التجارب من دروس ومواعظ ، وان هذا الشيء الكثير ما زالت تنميه دراسات الأجيال فتضيف اليه موسوعات حافلة بتحقيقات علمية كموسوعة جواد على ، وفيليب حتى وغيرهما من علماء التاريخ العربي .

ويرى أمين مدني أن النقد على كثرته ، وأن التحقيق على تعمقه لم يزيلا كل لبس وشك عن تاريخ أرض الأنبياء والمقدسات والحضارات ، أرض الطرق التجارية العالمية ، والموانئ البحرية الاستراتيجية ، والمعادن النادرة الغالية ، والإنهار التي تفيض خيرة وبركة - فما زالت هناك غوامض أفسحت مجال النقاش والتحقيق لطلاب الحقائق التاريخية ، وما زالت كل جولة يقوم بها الباحثون المحققون تنتهي بنتائج ذات نفع في معرفة الصواب والخطأ في حياة الراجلين الذين ورثنا منهم الأرض العربية بتاريخها ومقدراتها ، والتي سنورثها الأجيال القادمة كما ورثناها من أسلافنا - وسيناقض خلفنا هذه الحقبة التي تحملنا فيها تبعه التاريخ كما نناقش اليوم أسلافنا الذين تحملوا مسئوليات حقبة الماضي وتبعاتها .

ويسجل أمين مدني للمؤرخين العرب القدامى ريادتهم في تأليف الموسوعات العلمية في شتى مناحي المعرفة . فلم يقتصر نشاطهم على الكلام عن التاريخ السياسي وتوضو القوى والشعوب مثل ابن جرير الطبري وابن كثير وابن الأثير وغيرهم - فمنهم الجغرافيون الذين قسموا لنا مؤلفات جغرافية لها قيمتها العلمية مثل « المسالك والممالك » و « صور البلدان » ومنهم : مؤلفون صنعوا في الحياة الاجتماعية مثل المبرد مصنف كتاب « الكامل » ، وابن عميد ربة مصنف كتاب « العقد الفريد » ، وابن قتيبة مصنف « عيون الأخبار » ، وأبو الفرج الأصفهاني مؤلف كتاب « الأغاني » ، ومنهم المؤلفون في اللغة ، ومنهم المؤلفون في الأنساب ، ومنهم المؤلفون في التراجم ، ومنهم المؤلفون في الشعر والشعراء - فكل واحد منهم ألف

موسوعة من تلك الموسوعات - هي جزء مكمل للتاريخ لا يستغنى عنه الباحثون في التاريخ العربي وأطواره .

وما فتئت المسيرة تتكبد المتاعب في الوصول الى حقائق الأحداث في ذلك الزمن الذي لم تكن فيه وسائل اعلام كوسائل الاعلام المتوافرة للمؤرخ المعاصر - فكان من ذلك أن انحصرت المصادر السياسية في القربين من رجال الدولة الذين وضعوا القضايا التاريخية في اطار يرضى المستولق عنها - أما المؤرخ المعاصر فلم يكن في مقدوره غير الكتابة عما يشاهده نوعا يسمعه مما يتداوله ويفسره رواة الأخبار ، أما أسرار الدولة وخفايا مخططاتها فبميدة عنه - كما هو الحال في عصر البرلمانات والأحزاب ، فما يرم في الخفاء غير ما يناقش علنا في المجالس النيابية - أما في البلاد التي تخضع للدكتاتورية ورقابتها فإن المؤرخ يجد نفسه في موقف لا يحسد عليه . عل أن المؤرخين في الوقت الحاضر يجلسون فيما تذيبه محطات الراديو العالمية ، وما تنشره الصحف المنحرة من الرقابة - من تصريحات وبيانات وتعليقات ما يكشف لها بعضا مما يرم وراء الأبواب المغلقة .

بيد أن كل العقبات التي كانت تواجه المؤرخ العربي ، والصعاب التي كان عليه أن يتخطاها - لم تكن عزيته عن السير قلما يعلم التاريخ ، وعن العمل الهائب لتطوير البحوث التاريخية حسبا تقتضيه المناهج المتطورة مع الزمن ، فكما تطور تنظيم الموضوعات وتنسيقها ، تطور كذلك أسلوب المؤرخين ، فمن الانقضاء المرسل الى الانقضاء المسجع ، ثم التحرر من السجع وقبوه ، وبعد ذلك جاء العصر الحديث بما يحتمه من موضوعية علمية وحيادية تحليلية . وهذا ما نلاحظه في موسوعة أمين مدني « العرب في أحقاب التاريخ » .

وهذه الموضوعية العلمية هي التي جعلت مدني يلتزم بروح التواضع المفروض تواجده في الباسط المتجرد من كل أهوه شخصية ، ويمسول نرجسية لا تخرج عن النظرة القذئية الضيقة للأمر . يقول مثلا في ختام الجزء الثاني من القسم الأول « التاريخ العربي ومصادره » :

« انني لم أستوف موضوع نصوص التاريخ ومصادره شمولا ودراسة ، وإن ما جاء في مباحث فصول هذا الجزء لم يتر الطريق جميعه من البداية الى النهاية - فالذي يسير مع التاريخ من بدايته لا يسلم من العثرات والأخطاء - والذي يبحث في المشكلات قل أن ينجو من الوقوع فيها ، فمن المحال أن يتبين من يسير في تلك الطريق المستفة عبر مئات القرون - المعالم

جميعها ، وضع العلامات التي ترشد السائر الى منعرجاتها ومجاهلها والعقبات التي ما زالت قائمة فيها . فما جاء في فصول هذا الجزء - هو : بكل صراحة - محاولة قامت على جهد لم يدخر وسعا في ترقى المبالغة والاعتماد على المنطق ، ولم يقنع بالقليل من البحث والاطلاع على المراجع والاستعانة بها . فانا لست متواضعا ان قلت : ان ما جمعته من نصوص وقدمته من نتائج - هو : وميض قد يفيد الذين يريدون السير في طريق مصادر التاريخ العربي ونصوصه ، والذين يريدون الانمام بأطوار الحياة العربية التي ما زال الباحثون مشتغلين بسبر أغوارها ، وتفسير غوامضها ومعالجة قضاياها ، واصدار الأحكام على الذين تحلوا مسئولياتها منذ تجسد التاريخ العربي وبرز تحت الشمس » .

٧٨ - نازك الملائكة (العراق)

نازك الملائكة رائدة في مجال الشعر العربي المعاصر وفي ميدان الدراسات النقدية الخاصة بالشعر . فقد أصدرت عدة ديوانين مثل « علقمة الليل » ١٩٤٧ ، و « شظايا ورماد » ١٩٤٩ ، و « قرارة الموجة » ١٩٥٧ ، و « شجرة القمر » ١٩٦٨ ، و « مأساة الحياة وأغنية للإنسان » ١٩٧٠ ، و « للصلاة والثورة » ١٩٧٥ . وفي ميدان النقد أصدرت « قضايا الشعر المعاصر » ١٩٦٢ ، و « شعر على محمود طه » ١٩٦٥ ، وعلى الرغم من أن نازك الملائكة جصت وبعثت الإنسان العربي في أصبالها الشعرية سواء على المستوى الذاتي أو المستوى القومي ، فإنها اعتبرت بصفة عامة فنانة وشاعرة وناقدة أدبية . لم تضاف إلى مجال الفكر القومي العربي إضافات مباشرة . ولكن الشيء المثير أن نازك الملائكة أصدرت في عام ١٩٧٤ كتابها القومي « التجزئية في المجتمع العربي » الذي شغلت به وكنا حاما في مكتبة الدراسات القومية العربية ، والذي قلنسها كلفكرة هربية وإعية تماما بقضايا وطنها القومية بنفس درجة وعيها الفني بصفة عامة والشعري بصفة خاصة .

فقد دار الباب الأول في الكتاب حول قضايا المجتمع العربي وعلى رأسها التجزئية ، وصليبة المرأة العربية والمآخذ الاجتماعية الأخرى على حياتها . ثم ظريق الإنسان العربي إلى فلسطين . وعلى الباب الثاني قضايا القومية العربية في حياتنا المعاصرة . ويوقف المتشككين منها ، ثم الاضطهاد المعاصرة في تعريف الأدب القومي . أما الباب الثالث والأخير فقد حلل العلاقة العضوية بين الأدب والمجتمع من خلال محاولات الفرو الفكرى ، والمعايير المرتبطة بترجمة الفكر العربي ، وهور الأدبي في

مجتمعه ، ثم دراسة للأغاني العراقية ومضامينها الفكرية مثل العطرش والتعطرش وشخصية الآخرين .

والتجزئية التي جمعت منها نازك الملائكة عنوانا لكتابها ، ظاهرة اجتماعية عامة تسيطر على الفكر العربي والحياة العربية ، حيث نجد الفرد بصفة عامة يفصل مالا يفصل فيقع نتيجة لذلك في تناقضات واضحة ومشكلات ما كان ليصاب بها لولا هذه التجزئة في ما لا ينبغي أن يجزأ . فهناك مثلا التجزئية في فكرة الحرية ، ذلك أن الناس يحسبون أن من الممكن أن يكون الرجل حرا كل الحرية بينما المرأة أسيرة القيود لا تملك حق أبداء الرأي ولا حق الحياة الكريمة ، والواقع أن عبودية المرأة لا بد أن تؤثر في حرية الرجل تأثيرا واضحا . فمن المستحيل أن يكون الرجل حرا وهو ممنوع من انشاء صلات أخوية ودية كريمة مع مجموعة من النساء المتصافات بالحرية المشروعة .

وهناك التجزئية التي تفرق بين القول والعمل ، بين النية والتطبيق ، بين الفكر والحياة . تقول المرأة انها حرة كاملة الحرية ، ثم لا تلاحظ أن دور الأزياء تستعبدها وتسلبها كل حرية ممكنة ، لأنها مضطرة الى أن تلبس ما يفرضه عليها مصمم الأزياء العابت . هناك أيضا التجزئية التي تفصل اللغة عن الأخلاق ، فإن الجمهور العربي يتوهم أن لا علاقة بينهما ، في حين أن المجتمع الذي يقول أكثر مما يفعل يمتاد الاسباب والتطويل في الكلام لأنه يشعر يكذب الفاظه فيميل الى تأكيدها بالاطالة .

وتقصده نازك الملائكة بالتجزئية جنوحنا الى عزل الظواهر عن بعضها ودراستها مفصولة وكأننا نفترض أن حياتنا تتكون من مجموعة من المجالات المتضاربة التي اجتمعت مصادفة في خليط . فقد اعتدنا أن نلتقط من كل مستوى من مستويات الفكر نقطة نسلط عليها الضوء وندرسها معزولة عن سائر النقاط ، فبدلا من أن ندرس مشكلاتنا باعتبارها محصلة لمختلف القوى نعمل على عزل هذه القوى عزلا قاطعا ، فنتناول اللغة وكأنها عنصر مفصول عن الدين ، ونرى للسياسة كيانا منفصلا عن قضايا الفن ، ويخيل لنا أن العلوم دائرة معارضة لدائرة الآداب ، وتلوح لنا الشؤون الاقتصادية بعيدة عن شئون الجسام والمواطف . وهكذا تنتهي بنا كل دراسة الى زاوية ضيقة تصدر عنها أحكاما مبسطة تزيدنا جيرة وبرتياكا . ذلك أننا نكاد ننسى أن حياتنا ليست في حقيقتها غير مترابطة ، فحين يضح هبوب العناصر كلها في عصف وثيقة ، حتى تكاد كل

ظاهرة تحتوى في عالمها الأصغر على صورة كاملة للظواهر الأخرى . انه بين مختلف العناصر التى تتألف منها حياة المجتمع علاقة تشبه قانون السبب والنتيجة ، فكل عنصر إما هو نتيجة للعناصر الأخرى وسبب لها أيضا .

ان المظهر الأول للتجزئية في المجتمع العربى هو انه ما زال في صميمه مجتمعا محافظا ، على الرغم من كل ما اعتراه من تطور في المظاهر فان التطورات قد دهمته كما تدهم موجة جارفة فانفجس فيها دون أن يغير اتجاهه الداخلى . ومن ثم فان النواة ما زالت تحتفظ بشكلها على صورة تقاليد اجتماعية بالية . أى أن الذى تغير هو الظروف فحسب ، أما الأسس فما زالت هى الأسس التى عرفها العوام من أجدادنا منذ قرون طويلة . والمحافظه فى حد ذاتها ليست عيبا ولذلك فهى تنقسم الى مرتبتين ، مرتبة يكون فيها الانسان المحافظ مختارا يحكم حاجاته فى موقفين فيختار أحدهما ، ومرتبة أخرى سلبية تصبح فيها المحافظة اجبارية ومفروضة فرضا . فالمرتبة الأولى ايجابية يختار فيها المجتمع ما يلائمه من نظم السالفة وقوانينه القديمة وهذه قد تكون صفة المجتمعات الفتية العاملة الناضجة . أما المرتبة الثانية فهى ملازمة للمجتمع الهرم . أى انها ضريب من الشيخوخة وامتدادها عبر القرون يتضمن فصلا تاما بين ظروف أمة ما وتقاليدها .

وبرغم المظاهر المتعددة لمأساة التجزئية فى حياة المجتمع العربى ، فان نازك الملائكة ترى فى القومية العربية - كعقيدة وسلوك - الحل الأمثل لكل السلبيات والكوارث المترتبة على هذه التجزئية . فالقومية العربية - مهما كان تعريفها - تنمو فى قلوبنا ، بمعزل عن وعينا . وتختلط بكل قطرة من دمائنا ، وترسب فى عظامنا وتتصلب بها . وسواء أسمعنا بها ، واهتمينا الى اسمها ، أم بقينا على جهل تام بها ، فنحن نحويها فى أعماق كيائنا . وما ذلك إلا لأنها محصلة الاندفاع الفجوى للحياة نفسها ، فهى كالزهرة تنبت على الشجرة لجرد ان هناك تربة وغذاء وماء ، لجرد ان هناك حياة . فما تكاد الانسانية توجد حتى تبدأ القومية . وكما أن الحياة تنمو بالشمس والغذاء والهواء فكذلك ينمو الشعور القومى فى دماء الانسانية الحية . ان شمعنا العربية تمسك دفئها القومى فى دمائنا منذ الطفولة . ونحن عرب ونحن قوميون لجرد أننا عبقنا حياة طيبغة ونسونا مع الفؤاد والنسيم الحر والحضرة . والحق أننا اذا أردنا أن نصيقل القومية العربية الى درجة نضجها فلن نتردد فى أن نعرفها بانها الحياة نفسها ، الحياة الانسانية كما تتجلى فى هذه البقعة الخصبة القومية من العالم .

وتقف نازك الملائكة عند مضمونين يحتويهما هذا التعريف المسمى
يساوى القومية بالحياة ذاتها . المضمون الأول يؤكد أن القومية العربية
هوت في كيانها لا مهرب لها من أن نحمله ونفرضه له ونقطع به . إنها
نافذة وواقعة ونحن في داخل حدودها ، وهي تحيط بنا وتتضمننا وتشتمل
علينا . فإنما اتجهنا ومها اعتنقنا من الأفكار فنحن قوميون وعرب ،
شئنا أم أبينا ، تلك هي صفتنا للحقة التي يتحكم قانونها فينا . أن الطفل
العربي يصبح قوميا بمجرد أن يولد والانسانية عموما تكتسب صبغة
القومية بمجرد أن تكون حية تتحرك وتتغذى وتلدح . وما يكاد آثره يضى
الى متطلبات الحياة والفطرة في نفسه حتى يصبح قوميا . ومن المؤكد
إننا لن نجدنا أي عربي من قيوده وتصنعاته والتواطئ التي يته
نفسه عربيا قومي الاتجاه .

أما المضمون الثاني لتعريف نازك الملائكة بأن القومية هي الحياة ،
فانه يسمح على القومية ما للحياة من ضرورة . فهي مطلوبة لأننا لانستطيع
أن نعيش بدونها ولأن المجتمعات لا تقوم على شيء غيرها . ولعل أكبر دليل
على ضرورة الاحساس القومي هو أسطها على الاطلاق . ذلك شأن الحياة
يمكن أعمق مافيه من معنى ، في أبسط ما فيها من بساطة . وقد ألف
الانسان . أن يعقد الأمور فيبحث دائما في ماهو بعيد بدلا من أن يلقى
نظرة حوله . وهكذا رحنا نبحث عن مبررات الاحساس القومي بعينا عن
ذواتنا مع أنها تكمن فينا نحن قبل أي موضع آخر . ذلك أن مجرد وجود
احساس ما ، يدل حتما على أنه ضروري لا يمكن الاستغناء عنه . والواقع
أن الوجود والضرورة هما شيء واحد لا يمكن تقسيمه الى اثنين . أن ما هو
موجود إنما كان موجودا لمجرد أنه ضروري . ذلك هو القانون . وما دامت
القومية العربية شيئا واقعا محتوما على كل انسان ولد في هذه المنطقة
وعاش فيها ، فنحن لانحتاج الى أن ندعم ضرورتها بأي دليل غير وجودها
نفسه . وقد أصبحت هذه القومية حاجة طبيعية بيولوجية : بمعنى أن
تتحقق كي يستطيع الانسان العربي أن يحقق وجوده ويعطى الحياة
أوسع عطاء يتاح له .

ويتجلى بعض وجوه هذه الحاجة الطبيعية في حاجة الانسيان الى
المشاركة . فالشعور القومي يستند في جهره الى الانسجام الطبيعي
القائم بين الناس الذين يعيشون في بيئة واحدة ، ويتجذرون من طوي
تاريخية واحدة . وهذا الانسجام ضروري من ضرورات الحياة بنفسه في
حياتنا اليومية نحتاج الى أن نجد أنفسنا نفهمونا . ونشاركونا بفكرنا
وحساساتنا وآراءنا . ونحن نبحث عن هؤلاء الناس يجادلنا في كل

نجد من يشبهنا حتى نندفع نحوه بفريرة خفية محتومة . وغالبا ما يشعر الانسان بالفضياع والاضطراب اذا احس أنه في وسط يخالف نزعاته ورغباته العميقة الكبرى . والمثل البسيط الذي يقول ان الطيور على اشكالها تقع ، يوضح قانونا أساسيا من قوانين الحياة نفسها . وكلما كان الانسجام أكبر وأوسع مدى كانت الرابطة أوثق وكان ثباتها في وجه أعدائها أيسر .

هناك أيضا الحاجة الى البذل العاطفي . والانسان مجهز بقدرة عظيمة على الانفعال في مختلف الاتجاهات ، ويحتاج الى التنفيس عن طاقته الانفعالية والتخلص منها والا أصبحت عبئا عصبيا ثقيلا يهبط كيانه ويصيب توازنه النفسي بالاختلال . والمحبة بمختلف وجوها ومراتبها هي السبيل الأنظم لانفاق هذه الطاقة المشحونة من الأحاسيس . فالانسان مخلوق محب وهو لا يقوى على الحياة ما لم يحب كثيرا من الناس وكثيرا من الأشياء مختلف أنواع الحب . هذه الطاقة من الحماسة والمودة تبث أبدا عن مصب فتجد متفسيها في أنواع الصداقات والعلاقات الفردية التي يدور كل فرد في فلكها وتتمتع حتى تتخطى الحدود الفرعية فتتجه الى الدوائر الأكبر حين تلتقي بالشعور القومي .

والقومية تعمق انسانية الفرد وتوسعها في مختلف الاتجاهات ذلك أن الانسان ، حين يشعر بأنه فرد في جماعة كبيرة مقتدرة عديدة الملايين ، يكتسب احساسا بقوة روحية هائلة وباتساع وامتداد باذنين ليس لهما حدود . وما من شيء يلهب ملكات النفس مثل هذا الاحساس بالقوة والثقة والامتداد ، ان الروابط الوثيقة المرحفة التي تشد عشرات الملايين من العرب ، تخلق منهم جماعة بكل ما في هذه الكلمة من مدلولات اجتماعية . وكل جماعة قوية ، خاصة إذا كانت جماعة متجانسة دما وتاريخا ولفة وتقاليده . فالمروية ليست مجرد فكرة وإنما هي كيان وحياة .

وتختتم نازك الملائكة بحثها بأن ضمان المجتمع القومي لهذه الحاجات الطبيعية الثلاث في حياة الفرد يجعل القومية العربية سبيل حياة للفرد وللجماعة معا . فنحن نحس الحاجة اليها كما نحس الجوع والعطش والحنين . ان جوع المروية في نفوسنا هو ألد أنواع الجوع وأجها لأنه الجوع الأسامي الذي يرتكز الى عطش الاكتمال وحرقة الحياة نفسها فلا مساعدة لنا من دونه ولاغد ولا انسانة .

٢٩ - حسين مؤنس (مصر)

ان من يتتبع الفكر القومي عند حسين مؤنس يتضح له ان تطور هذا الفكر كان دائما في صالح القومية العربية . فعندما اصدر كتابه « مصر ورسالتها » في عام ١٩٥٥ كان متحمسا تماما لنظرية البحر الابيض المتوسط التي تفصل مصر عن جنوبها العربية وتربطها بحضارات حوض البحر الابيض المتوسط . لكنه عندما اصدر الطبعة الخامسة من الكتاب نفسه في عام ١٩٧٦ ، اى بعد اكثر من عشرين عاما من صدور الطبعة الاولى ، نجد تغييرات وتعديلات فكرية جذرية ادخلها حسين مؤنس على هذه الطبعة الخامسة بحيث اعلن عودته الصريحة الى الخط القومي العربي ، وذلك على الرغم من أنه ترك الأجزاء الاولى التي تدور حول نظرية حوض البحر المتوسط بدون تعديل .

ويبدو أنه لم يكتف بهذا التأكيد لفكره القومي العربي ، فكتب مقالا في جريدة « الأهرام » بتاريخ ٢٠ ابريل ١٩٨٠ تحت عنوان « مصر والواقع العربي الجديد » وفيه أوضح أن مصير مصر من مصير الأمة العربية . واذ دل هذا التطور الذي حدث للفكر القومي عند حسين مؤنس على شيء ، فإنه يدل على قوة الجذب ومركز الثقل اللذين يتمتع بهما الفكر القومي العربي برغم كل المعوقات والسلبات والاحباطات .

في الطبعة الاولى من « مصر ورسالتها » ١٩٥٥ كان حسين مؤنس مصر على ان تاريخ مصر هو تاريخ البحر المتوسط على وجه التقريب بحيث نستطيع ان نوجز تاريخ البحر المتوسط في تاريخ الاسكندرنية ، اى انه في حقيقته بحر شكندرني ، اعلى الاسكندرنية عالم وسطه قهرها وأفاد

منها ما لم يفد من غيرها أيضا . بل يرى حسين مؤنس أن الصلة بين الاسكندرية وحوض البحر المتوسط صدى بعيد في تاريخ مصر ، ولها نصيبها من رسالة مصر كلها .

وبعد أن أشار الى ما أسماه دخول عنصر جديد في تاريخ مصر ، هو المنصر الآسيوي قال :

« غلبت آسيا على مصر خلال ما يزيد على ألف ومائتي عام لم تتخللها الا فترة انقطاع واحدة : عصر البطلمة الذي أعاد الى مصر البحرية مقامها ، وجعل هذا البحر مركزا للبحر الأبيض كله . أما الباقي فموجات آسيوية على بعضها بعضا . آخرها موجة الأتراك المنشائين التي لم تنته الا عندما غزا الفرنسيون مصر عام ١٨٧٨ ، وانفتح باب البحر الأبيض على مصراعيه ، واتصلت مصر به اتصالا مباشرا وثيقا ، واستمادت مصر مكانها بين دول العالم بالتالي » .

ويرى حسين مؤنس أن ثلاث قوى تنازعت تاريخ مصر : أفريقيا وآسيا والبحر الأبيض ، وأن القوة الأولى تلاشت في منتصف الدولة الحديثة من تاريخ مصر القديم ، وأما الثانية فقد فرضت على مصر فرضا . أما القوة الثالثة وهي البحر الأبيض فهي المنصر الأساسي في تاريخ مصر التي ولدت أفريقية لكنها لم تلبث أن صارت بحرية مثلها في ذلك كمثل اليونان والرومان . فقد أقبلوا من قلب القارة الأوروبية ، ثم اجتذبهم البحر وأخضعهم لسلطانهم وحملهم تراث حضارته ، التي هي الحضارة الراهنة .

ولعل الخطأ الذي وقع فيه حسين مؤنس أنه تصور أن علاقة مصر التاريخية بالبحر المتوسط معناها انقطاع صلتها الحضارية بالشرق بصفة عامة والأمة العربية بصفة خاصة . فمن العسير أن نجد في عالنا هذا أمة ذات انتماء حضاري واحد لا يشوبه امتزاج بحضارات أخرى . بل إن معظم البلاد العربية تطل على حوض البحر الأبيض ابتداء ببلقان وانتهاء بالغرب ، لذلك فإن السواحل العربية تزيد على السواحل الأوروبية حول هذا البحر . ومعنى هذا أن البحر المتوسط يشكل جزءا هاما في تاريخ الأمة العربية كلها وليس في تاريخ مصر فقط . مما يمنع جانبنا من الجوانب المهيمنة للحضارة العربية . وهذا يمكننا القول بأن جزير كيبا من تاريخ البحر المتوسط ينتهي الى تاريخ الأمة العربية وليس العكس كما يصور حسين مؤنس حين ينادي بأن جسر مجرد كوكب من الكواكب

والسيجارة في فلك هذا البحر ، لدرجة أنه لم يكن على مصر شيء ، قدر انصرافها عن جبهة البحر المتوسط .

وعندما يتكلم حسين مؤنس عن حضارة الغرب فإنه يعتبرها حضارتنا لأنه يعتقد بأن علاقات مصر بها عليها شرقا . كاشه قلبية جدا . في حين كانت علاقاتها المتصلة مع أهم البحر الأبيض ، وكان مجال حياتها أيضا حوض ذلك البحر . وحضارة الغرب هي نظره . ليهنت سوى الحضارة المصرية القديمة متطورة في اتجاه واحد مستقيم ، وما هي الا غريس ايدي الفراعنة وامثلة لهذه الحضارة الباهرة التي قامت على ضفاف النيل . ونحن يملأ فراغنا في عالم البحر المتوسط غربا ، ونحن ملتقى الشرق بالغرب ، ونحن نقطة الاتصال بين قارات ثلاث ، ونحن وحدنا نستطيع أن نقوم رسلا بين الجانبين ، اننا لسنا من الشرق ولا من الغرب ، وان كان لنا في كل منهما نصيب .

ويهاجم عبد الرحمن البزاز هذه النظرية بعتق في كتابه « هذه قوميتنا » ١٩٦٣ لأنه يرى أن نظرية حوض البحر الأبيض المتوسط تربط مصر الأمم بالجزائري دون عناية بتكوينها البشري ، والقوى الحقيقية الفعالة في تكوين الأمم الحديثة من لغة وأدب ومقومات حضارية ومعنوية . وبصرف النظر عن بعض حسين مؤنس للحضارات الأخرى التي قامت في كل بقاع الدنيا خارج محيط حوض البحر الأبيض المتوسط ، فإن البزاز يركز بصفة خاصة ، وأساسية على خطر هذه النظرية على فكرة القومية العربية ذاتها ، ومعارضتها الأساسية لها في الصميم . فهو حين يصفه الأسسويين - بما في ذلك العرب - غرباء عن مصر ، وبعد الأصول الأفريقية للمصريين القدماء قد ذوت في تيار البحر الأبيض المتوسط ، ويشيد بحضارة الغرب الرخنة التي يراها حضارة مصر القديمة ذاتها بعد أن تطورت ونمت مع الزمن على جنبات حوض البحر الأبيض ، لا يراه البزاز يقيم للقيم القومية العربية وزنا يذكر .

كان هذا في فلسفة الأولى من كتاب « مصر وزميلاتها » . لكن حسين مؤنس في « الطبعة المخطصة » يقول :

« أما رسائلي في عالم العروبة فواضحة المعالم ، ونحن مدركون لها محققون لجوانبها والحمد لله . فهؤلاء هم ابناؤنا يحملون النور إلى كل مكان من أركان جفء للعالم العربي ، وهما نحن لا نلحق وإنما في سبيل بالتصديق مع الجوانب العرب ، للوصول بنا بهم إلى حيث شعب ويحبون » .

ثم يطالب حسين مؤنس العالم العربي بالوحدة الحقيقية الفعالة المتمثلة في جبهة حضارية سياسية واحدة لأن الصراع العالمي اليوم صراع جبهات وكتل لا صراع دول ووحدات ، وأى دولة تنفرد بنفسها أو تنحرف عن طريقها يصيبها العطب ، حتى أمريكا على ضخامتها وقوتها تحاول أن تتحد مع غيرها وتستعين به لتشد جبهتها في ذلك النضال ، فما بالك بنا نحن ؟ ثم أننا ينبغي ألا ننسى أن سبيل القوة الوحيد لنا جميعا هو أن نتحد وأن نتأخى ، وأن نبذل للعالم كله جبهة لا تشوبها نفرة . فإذا انفصلت دولة من دولنا ، وأغراها غيرنا بهذا الكسب أو ذاك ، أو خدع رجال السياسة فيها بنظريات في الاستراتيجية والسياسة الدولية تقول أنها في حاجة إلى أن تتحد مع الدولة الفلسطينية ، إذا جازت هذه الحيلة وانفصلت هذه الدولة ودخلت في نطاق جديد ، فقد تخلت عن قواعدها الحقيقية وانحرفت عن طريقها وتعرضت للأخطار . لهذا يبرز حسين مؤنس حتمية السعي إلى الأبقاء على هذا العالم العربي متحدا لخير ولخير مصر ، كجزء من أجزاءه ، ويدعي أننا لا نرجو بعد ذلك شيئا ، وحسبنا أن نضم إلى صفوفنا اخوتنا العرب ونسير معهم في طريق واحد كالبنين المرصوص .

ويبدو أن حسين مؤنس أراد أن يزيل من الأذهان تماما ارتباط فكره القومي بنظرية حوض البحر الأبيض المتوسط ، فكتب في « الأهرام » مقالا بعنوان « مصر والواقع العربي الجديد » بتاريخ ٢٠ أبريل ١٩٨٠ أوضح فيه أن إيمانه بالقومية العربية إيمان مبدئي وأساسى وقديم وراسخ ، لم يتخل عنه في يوم من الأيام . يقول :

« في كل ما يتعلق بوجود الإنسان ومصيره وعقيدته ومسئوليته عن وطنه والدور الذي يمكن أن يقوم به للوفاء بهذه المسئولية ، في هذه الموضوعات كلها ينبغي أن يكون للإنسان الوعي بقدر نفسه رأى ثابت لا يتغير ، لأن هذا الرأى الذى يصنع كيان الإنسان نفسه وصورته ويحدد مكانه في وطنه ، ذلك أنه ليس مجرد رأى يمكن أن يتغير ، إنما هو موقف يتخذه الإنسان من الحياة محلة وقيمت عليه ، ولا يجوز له أن يتخلل عنه إلا إذا تخل عن شخصيته واحترامه لنفسه واحترام الناس أيام . وليس هذا رأيا خاصا بى . ولا هي فلسفة حياة تصدر عنى . وإنما هو رأى جازمه عدد من كبار صنّاع الفكر الإنشائي آخرهم جان بول سارتر .

من هذه المصائل الانسانية التي خلقت مواقفها من زمن بعيد مسألة موقفنا من الصراع مع العروبة . فما فتحن عرب ولا يمكن أن

نكون عربا • ولا نحن نستغنى عن العرب ولا العرب يستغنون عنا •
لأننا منهم ولهم وبهم •

هذا هو موقف حسين مؤنس المحدد الواضح من قضية القومية العربية ، انه موقف تبلور نتيجة للدراسة والخبرة والاحتكاك المستمر بالواقع العربى • فالعروبة فى مصر ليست مجرد احساس بل وجدان وكيان ، وسلوك المصريين فى كل حالة لا يمكن الا أن يكون عربيا • ولا يؤثر فى هذا الوجدان أو الكيان أن المصريين القدماء قبل الفتح العربى كانوا فراعنة • حقا لقد صنع الفراعنة تاريخا ونظاما وحضارة عبرت القرون وما زالت حية الى اليوم ، لكنها فى آخر الأمر جزء من التراث العربى العام ، فهى من صنع شعب عربى ، وهى تؤكد ما نقوله اننا نحن العرب نصنع التاريخ منذ الأزل ، ولا نزال نصنعه حتى يطوى الله الأرض وما عليها •

ويعتقد حسين مؤنس أن أخطر حقبة فى سبيل سيادة القومية العربية تتمثل فى المساجلات الكلامية التى تضيع جهدنا وتصرفنا عن الطريق السليم ، وتشوه صورة العرب فى عالم اليوم • بل ان هذه المجادلات العقيمة تنسينا أن العرب ناسا كثيرين من أهل العقل والحكمة والنظر السديد ، يعرفون تماما أن مصر مصر لا يمكن أن ينفصل عن مصر الأمة العربية ، فالجزء لا ينفصل بطبيعته عن الكل ، ومستقبلنا جميعا هو مستقبل واحد ، أيا كان هذا المستقبل • ان أهل مصر عرب ، ومهما حدث فلن يكونوا الا عربا ، ومهما حدث من خلاف فسيجمعنا القصد كما جمعنا الماضى • فهذه كلها خلافات مؤقتة من النوع الذى يحدث بين أفراد الأسرة الواحدة •

٨٠ - حازم زكي نسيبه (الأردن)

يعد حازم زكي نسيبه من المفكرين القوميين العرب الذين يربطون ديمقراطيا بين مفهوم القومية العربية والشكل الذي يمكن أن يتخذه المستقبل العربي . ففي دراسته الأكاديمية « القومية العربية : فكرتها - نشأتها - تطورها » (١٩٥٦) يوضح أن الدراسات التي كتبت عن الماضي العربي تزيد كثيرا على تلك التي تناولت حاضر العرب ومستقبلهم . وهو يعترف بأن اهتمام الباحثين وبخفتان الكثيرين منهم جاذبات العرب للإسلامي الكلاسيكي أمر طبيعي يسهل ادراكه ، ولا يجوز الخلط من شأنه . والنتائج التي أفضت إليها تلك الأبحاث الشاقة ، إنما هي ماثرة رافعة من مآثر الدراسات العلمية الحديثة ، لأنها ركزت الأضواء الموضوعية على الحياة والفكر والعقائد لشعب كان إسهامه في الحضارة الإنسانية غير قابل للجدل . لكن نسيبه يمتثل :

« أفلا يستحق عرب العالم المعاصر ، الأحياء ، شيئا من الانتباه الذي استرعاه أجدادهم الأقدمون ، ويظهر فيما بذل الباحثون المحدثون من جهود ؟ صحيح أن العرب الماصرين لا يزالون في مرحلة تخبط ، وهم يجاهدون في سبيل شق طريق لم تستتب معالمها ، للوصول إلى نظام جديد ، وأنه لواقع أيضا أنهم الآن متقبلون ، (وسيبقون إلى أمد ما ، متقبلين) لما تقدمه المعرفة الإنسانية العامة المشبعة ، أكثر من كونهم مسبيين في زيادتها ، ومع ذلك فإنهم يستحقون في الوقت نفسه أن يكونوا موضع رعاية ودرسي ، لسببين اثنين :

١ - أنهم شركاء فعالون في ذلك الصراع التاريخي بين مختلف الحضارات ، الذي قد يؤدي إلى بزوغ عصر جديد في التخطيطات السياسية والعقائدية لعالمنا المعاصر .

٢ - ان على أجزاء العالم الباقية ، أن تتعامل مع العرب الأحياء ،
لا مع عرب الصور الفائرة .

ويؤكد نسبيته على أن أفكار العرب المعاصرين وعقائدهم ، تتباين في جوهرها مع أفكار أسلافهم وعقائدهم ، برغم أن الماضي تغفلت بخصوص في الحاضر ، تغفلت تفاوت درجاته وتعمد طرقه . وما دامت تلك هي الحال ، فإن النزعة الى تصوير العرب في صورة راكدة ، ورسوم منقولة - وهي التي تظهر دوما في أوساط الباحثين عن العرب المعاصرين - إنما هي نزعة مشؤومة ، ان لم نقل عظيمة التضليل . وهل نعجب بعد ذلك ، أن تكون القومية العربية قد أسى فهمها ، وامتنع قدرها ، ولقيت المعارضة من قبل الشعوب القريبة ؟

وقد أدى مفهوم نسبيته العلمي للقومية العربية الى إعادة النظر ، بروح ناقدة ، في مختلف الواقف التي استخدمت في دراسة القومية وتقييمها . ونادي باتتاج أسلوب يمزج بين الطريقتين : التجريبية والنظرية مزجا متوازنا : وهذا ما اسماء أسلوب المبالغة بالمقارنة ، واعتبره أجمل الطرائق واحدا .

وتتميز اهتمام نسبيته بالجانب التاريخي من نشأة القومية العربية بأن أصل ذكر الحوادث بترتيبها الزمني ، لأنه يرى الدلالة الحقيقية للقومية تكمن في الأحداث المهمة البارزة والملاحم والاتجاهات العامة ، وليست في مجرد التسلسل الميكانيكي للأحداث التاريخية . وهو يعتقد أن هذه الأحداث المهمة والاتجاهات العامة إنلام بدقة ، منع وضع الأمور الراحنة أكثر مما هو الشأن في تعيين الحوادث والتاريخ . ويرى أن القومية العربية المعاصرة تصدر عن ثلاثة ينابيع مرتبطة بدورها بثلاثة عصور رئيسية عصر ما قبل الإسلام ، والإسلام ، والعصر الحديث . وهذا التقسيم في نظره - عقائدي (أيديولوجي) أكثر مما هو ترتيب زمني ، ولا يعني انفصال هذه العصور بعضها عن بعض ، بل يعد مجرد علاقات على امتداد واحد .

وفي صياغة مفهومه للقومية العربية ، اعتمد نسبيته على عنصرين رئيسيين : الأول تراث الماضي كما يتمثل في وحدة اللغة المشتركة والتقاليد والتجارب التاريخية . والثاني أثر الغرب الثقافي : وقد تجل طابع ملفاهيم الغربية المميز في العلاقة بين المنصرين الزمني والروحي ، وفي معالجة المسائل المرتبطة بالمصلحة القومية ، والرق ، والشخصية للقومية ، والنور التاريخي للأمة .

وجود نسبية أنه من الضروري أن يولى قضية السوايق السياسية أهمية بالغة ، مع محاولة للتحقق من تأثيرها النسبي في وعى الحاضر ، نظرا لافتقار تراث العرب الثقافي الى نظرية سياسية ، وتقطع حياتهم وتقاليدهم السياسية ، والتشتت المتنزع في أنظمتهم السياسية الراهنة . ويرى نسييه أن أية دراسة للقومية العربية لا بد أن تحلل النظريات السياسية والتطورات الدستورية في إطار من البيئة التاريخية والاجتماعية التي انبثقت عنها تلك النظريات وكانت سجلا لها .

وتحتل مشكلة تغير الأوضاع الاجتماعية المنزلة الأولى في أى بحث يتناول الأفكار العربية المعاصرة . وقد تروحت المواقف العربية من هذه المشكلة بين التحمس للماضي الذى ينفر من كل تغير في جميع أشكاله ، والموقف الانتقائي الذى يرسم خطا فاصلا بين المدنية والثقافة ، بين المادى واللامادى من مظاهر التغير ، والموقف الشامل وهو الذى يرى أن ثمة رابطة مباشرة بين روح حضارة ما ومصادرها الخارجية ، ويدعو الى اصطناع الطابع الحضارى الغربى بجميع مظاهره .

ويتوغل نسييه في الأصول التاريخية للقومية العربية فيوضح أن عرب الجاهلية كانوا يؤلفون مجتمعاً واحداً ، بالمعنى الصحيح للوحدة الاجتماعية وذلك مهما قيدنا تعريف مصطلح « المجتمع الواحد » وضيقناه . فقد كانت لديهم طرز عديدة من الأنشطة الاجتماعية ، والمهرجانات ، والطقوس التى تجذب حولها العرب سواء على المستوى المادى أو الروحى أو المستويين معا ، فالأماكن المقدسة مثل الكعبة حيث كانت أصلهم العرب الوثنيين تقام ، والمهرجانات الأدبية التى كانت يؤمها الزائر من كل ناحية كسوق عكاظ الشهير ، والأفهر الحرم التى كان يعزم إثناءها القتال في جميع أرجاء البلاد ، كلها أنماط من النشاط الاجتماعى الذى أعان على إيجاد عاطفة قومية مشتركة .

ولا تقل أهمية ، عن هذه الأنماط من النشاط ، تلك المعايير والقيم الأخلاقية والخصائص الثقافية التى كانت تشكل الشخصية القومية ، حسب الاصطلاح الحديث ، فهناك بناء ضخمة من الأساطير والرموز والنماذج البشرية المثالية - كان لها الأدب الجاهلى سجلا وأداة بث - يتجسد به ما كان عزيزا على قلوب العرب الوثنيين من قيم ومعتقدات قومية وذاتية ، وبه كانوا ينظمون فكرهم وسلوكهم وحياتهم .

ولا يفتر الباحث الى الأمثلة والشواهد التى أظهر بها العرب وعيا دقيقا لتمييزهم العرقى أو جنسيتهم العربية ، فغزو الأحباش مكة بخمسين

سنة قبل الاسلام ، اثار للمشاعر الوطنية في جميع ارجاء شبه الجزيرة - ومعركة « ذى قار » عام ٦١٠ للميلاد التي اوقع عرب الحيرة هزيمة نكراء بالفرس ، شملت العراق للجزيرة - ومواقف القبائل العربية من المولدين الكبيرين : لتايخين : دولة القياصرة ، ودولة الاكاسرة - كما كانوا يسمونها - على ما اصبحت عنها اساطير تلك القبائل وآدابها ، تشير كلها الى وطنية تستغل على الانتصارات القبلية - ولكن نسبة يرى ان هذه البدايات الوطنية لم تكن من الوفرة والقوة او من الرسوخ بمنزلة تستحق معها ان تطلق عليها صفة « القومية » .

ثم يبرز عصر الاسلام في تراث العرب الثقافي بصفته الذروة التي لم يرق اليها غيره من عصور التاريخ العربي ، وخاصة ان عصر العرب الوثنيين - باستثناء تواجهم الأدبي - كان عقيدا مجديا . والفكر القومي العربي يرى في تراث الاسلام بجملته ، ميثقا حضاريا وقوميا له ، في حدود ما عبر عنه بالعربية ، وما نشأ منه في وسط عربي ، فلا يفرق بين الفيلسوف الكندي ذي الدم العربي الخالص ، والفسابي ذي الأرومة التركية ، وابن سينا الفارسي الأصل ، فالجميع اسهموا في ثقافة مشتركة ، تؤلف وحدة لا تتجزأ ، لا من الوجهة اللغوية وحسب ، بل بالروح التي تتضمنها أيضا . واللغة ليست شيئا اذا لم تكن تجسيدا للعقل وروحا للثقافة اللذين تعبر عنهما .

ويرى نسبة أن القومية العربية الحديثة تحتاج الى التراث العربي الاسلامي كي تكتشف جوهرها الخاص ، ومنابع قوتها ، بصرف النظر عن تلك الحاجة النفسية الى احترام الذات والشعور بانتفاع الناس منها ، وقدرتها على تفهم . وعلى الرغم من أن تراثها الزمني أصبح متخلفا ازاء التقدم بلهائل الذي أحرزته أخيرا جميع ذروع المعرفة ، فإن ثمة اعتقادا لا يزال راسخا ، في أن الحضارة العربية لم تستنفذ نفسها كقوة روحية ، وتنطوي كلمة « روحية » في هذا المقام على أوسع مضامينها ، ولا تتحدد بإطار خاص من الشماثر والمعتقدات .

ثم يستعرض نسبة أطوار القومية العربية في العصر الحديث . معتبرا عام ١٧٩٨ - وهو الذي غزا فيه نابليون مصر - نقطة انطلاق العصر الجديد وعلامته البارزة . وما كانت الحقبة التي سيطر فيها نابليون هي بذاتها السبب في ايقاظ الوعي القومي من سباته الطويل الميق في البلاد العربية ، لكنها خلقت الجو الملائم لاقتباس الحضارة الغربية مباشرة . وكانت نتيجة هذا الجو ، أن اذكت شعلة اليقظة العربية عامة ، ذلك أن الوعي القومي لا يستطيع أن يخبى ويخسر ، في شكله الحديث ، وسط

مجتمع راكد لا يتطور . كما كان انتشار الطباعة التي اضطلعت ببعث الأدب العربى والثقافة العربية ، سببا فى انتشار الوعي القومى . كذلك انتشرت الفكرة الأوروبية فى القومية ، على مدى واسع فى العالم العربى ، فانضاف الى كره العرب للحكم التركى ، واعتزازهم بتراث الماضى ، شعور جديد من السخط على تعدييات الغرب . لذلك كان التصادم مع الغرب ، الباعث الاساسى لنهضة العالم العربى ويقتطع وعيه القومى بطريقته أو بأخرى .

وموجز القول أن حازم زكى نسبىة يوضح أن واجب الأمة كالفرد ، أن تبدأ بمعرفة نفسها . ونحن الآن فى أشد الحاجة الى رؤية قومية واضحة متبلورة ، لأن الأمة لا ترى نفسها بوضوح فى مراحل الانتقال والتحول ، اذ يعكر الاضطراب والضياب رؤياها ، وتتشابه عليها الأشياء وتكون عندئذ فى حاجة ماسة الى مفكرين يستطيعون ، بما أوتوا من نظر ثاقب فى روح الماضى ، وفهم لمشاكل الحاضر ، وإدراك صحيح للمستقبل ، أن يضعوا مجموعة متناسقة متفاعلة منسجمة من الأفكار والأهداف ، ويمثلوا الأمة بالقيادة الحكيمة فى القيام بمهمة البناء الجديد . وبهذا المعنى يحتاج العرب الى فلسفة قومية تجمع بين الشمول والمرونة ، وتضىء لهم الطريق نحو آفاق العصر .

ولقد كانت مجهودات حازم زكى نسبىة الفكرية فى هذا المجال من الأضواء الموضوعية التى أثارته بعض معالم المسار الطويل الذى شقته القومية العربية فى عصر ما قبل الاسلام وما بعده ثم فى العصر الحديث . وهذه المجهودات تشكل مع انجازات رواد الفكر القومى العربى الآخرين القاعدة الراسخة التى يمكن أن تنهض عليها الفلسفة القومية العربية المعاصرة .

٨١ - عزة النص (العراق)

عزة النص من المفكرين القوميين العرب الذين قدموا دراسات تحليلية لفهوم القومية العربية من المنظور السياسي والاقتصادي والجغرافي . فهو يؤمن أن التكامل الاقتصادي بين مختلف أقطار الوطن العربي ضرورة ملحة لا يمكن التغاضي عنها . فمن المستحيل حدوث أي انطلاق حضارى بدون قاعدة اقتصادية في عالم لا تتحكم فيه سوى الموازين الاقتصادية . وهذا الاتجاه يتضح تماما في كتابه « أحوال السكان في العالم العربي » ، ١٩٥٥ ، و « الوطن العربي : الاتجاه السياسي والملاحق الاقتصادية » ، ١٩٥٩ .

يوضح عزة النص انعدام وجود تشابه طبيعي كلى بين جميع أجزاء الوطن العربي الكبير ، على الرغم من وجود امتداد طبيعي واضح تنعدم فيه الحدود الطبيعية المانعة بين كل أجزاء الوطن . لكن هذا الامتداد لا يمنع الاختلافات الطبيعية بحال من الأحوال ، وبحكم أنه امتداد مترام الأطراف فمن الطبيعي أن يشتمل على أجواء وتضاريس مختلفة ومتعددة ، ففيه الوادي الخصب ، والصحراء الجافة ، والسهل ، والجبل ، والساحل الرطب ، والأجزاء المعتدلة ، والمناطق القاسية ذات الطبيعة القارية الشديدة الحرارة صيفا ، الشديدة البرودة شتاء .

هذا التباين الحاد بين مختلف بقاع الوطن العربي الكبير ، لا يعنى انفصال هذه البقاع والأجزاء عن بعضها البعض ، بل على العكس من ذلك تماما ، لأنه يدعو الى التكامل الذي يبرز ضمنى الوحدة ويقويها ، ذلك أنه يساعدها على قيام بصناعات مختلفة ، وينهم جديا في الانتاج المتنوع الذي يستلزم حاجة الهياكل البرية من المحيط الى الخليج . وعمتى هذا أن التنوع

الطبيعي يحقق في نهاية الأمر « الوحدة المتكاملة » الفائتة على الأخذ والمطاء ، وتبادل المنافع الاقتصادية بحيث يعم الخير الجميع بدون استثناء . طالما أن الحواجز الاقتصادية المتعقلة قد أزيلت .

هكذا يقدم عزة النص مفهومًا علميًا ناضجًا لمفهوم الوحدة الجغرافية للعالم العربي حين يقول :

« أن من طبيعة الامتداد أنه يجمع في الوطن الواحد أقاليم وأجواء مختلفة تساعد على تنوع الامكانيات الاقتصادية وترفعه بالمنتجات المختلفة . وهو لذلك يخلق الحاجة إلى التكامل والتكافؤ . فاليمين مثلا لا تؤهلها الطبيعة لما تؤهل به اقليم مصر ، ولا تشبه الجزائر حضبة نجد ، ولكن اجتماعها مما يؤلف كتلة اقتصادية مترابطة » .

إن التنوع الجغرافي الذي يؤدي بطبيعة الحال إلى تنوع الموارد والاحتياجات يحتم قيام عملية التبادل التجاري على أسس علمية منظمة بعيدا عن الارتجال والمضاربة والملاقات الاقتصادية في المنطقة العربية ليست أمرا مستبعدا وخاصة أنها كانت مهدا لحضارات متقدمة عرفت وسائل الاتصال الحضاري وخاصة الاتصال الاقتصادي ، فمثلا تمكن قدماء المصريين من الاتصال التجاري بالشام والنوبة وبقطار أبعد من ذلك منذ أكثر من ستة آلاف عام . ويمكن أن ينطبق هذا على العلاقات المتنوعة بين الحضارات الفرعونية والسومرية والبابلية والآشورية والفينيقية والمصرية والنسبية ... الخ . فقد قامت فيها حكومات منظمة عرفت جدوى العلاقات الاقتصادية وغير الاقتصادية فيما بينها .

كما أن الموقع الجغرافي الاستراتيجي الذي يتمتع به العالم العربي بين ثلاث قارات يحتم اتصال العرب بحركة التجارة العالمية التي تمر بمنطقتهم أو تدور حولها . فإذا كان الاتصال الاقتصادي والتجاري بالعالم الخارجي يبدو حمية لا مفر منها ، فكيف يكون الوضع بالنسبة للعلاقات الاقتصادية التجارية الداخلية بين أجزاء الوطن العربي المختلفة ؟ لا شك أن هذا أمر يهدى لا يحتاج إلى تأييد أو إثبات ، وخاصة أن الجماهير العربية أصبحت أكثر وعيا منها في الماضي ، وأدركت العلاقات العضوية بين الضرورة الاقتصادية والوحدة السياسية . لكن العقبة الأساسية في تفصيل هذا تكمن في المورد الذي يفتقر إليه أعداء العروبة في إثارة الشكوك حول أهداف هذه الوحدة ، واحاطتها بشبهة الاستغلال الاقتصادي لتفريعات الآخرين ، أو تطبيع في السيطرة على الاقتصاديات وطنهم المحلل بالزواجر .

لكن الحقائق الموضوعية والعملية تؤكد أن التكامل الاقتصادي ضرورة
حتمية للوحدة السياسية المرغوبة ، بل أن التكامل الاقتصادي هو الخطوة
الأولى أو المدخل الحقيقي لأي نوع من التقارب السياسي الذي يمكن أن
يؤدي - مع مرور الزمن - إلى الوحدة السياسية الشاملة بما تنطوي عليه
من شحن كل الطاقات الاقتصادية للحصول على أكبر قدر ممكن من المزايا
الاقتصادية من العالم الخارجي الذي يسيل لعابه لثروات العرب - وشتان
بين أن يساوم قطر عربي بمفرده أية قوة سياسية أو اقتصادية خارجية ،
وبين أن يستخدم العرب سلاح المساومة الجماعية اعتمادا على تنوع ثرواتهم
الخام والبشرية ، وعلى وحدة الاستغلال الاقتصادي للموقع الجغرافي ،
هذا بالإضافة إلى أن في إمكان التكامل الاقتصادي العربي أن يحد من
الامتيازات الاقتصادية التي تتمتع بها القوى السياسية العظمى في مناطق
متعددة من الوطن العربي .

والوضع الغريب الشاذ الذي يلحظه أي دارس لاقتصاديات العالم
العربي ، أن المعاملات الاقتصادية للبترول العربية مع العالم الخارجي
لا تتناسب إطلاقاً مع المعاملات والعلاقات الموجودة بين الدول العربية
نفسها . فمن المؤسف أن نلاحظ العلاقات الاقتصادية شبه منعدمة - إن
لم تكن منعدمة تماماً - بين الدول العربية ، في حين أن كثيراً من هذه
الدول يعتمد تماماً في اقتصادياته على القوى الموجودة خارج العالم العربي .
وهذا يجعل الاقتصاد العربي موزناً لأنه يتبع نماذج اقتصادية متنوعة بل
ومتناقضة في أساليبها وأهدافها . ولا شك أن التمزق الاقتصادي يؤدي
بالضرورة إلى التمزق السياسي ، ومن ثم لن يكون هناك أمل في استغلال
الامكانيات الاقتصادية التي لم تستغل حتى الآن سواء في مجال الزراعة
أو التعدين أو التصنيع ، كما أنه لن يتحقق قسط أكبر من الاستفادة
بالموارد المستغلة في الوقت الحاضر .

ويجب أن نضع في اعتبارنا أن أية دولة عربية بمفردها لا تملك من
الموارد والامكانيات وتكامل عناصر الإنتاج ما يمكنها من أن تحقق رخاء
سكانها رخاء حقيقياً يملك عنصرى الاستثمار والتطور ، أو يجعل منها
قوة اقتصادية كبيرة بالمقياس العالمي . لذلك فإنه بدون تحقيق أقصى حد
ممكن من التنسيق في الإنتاج بين مختلف أجزاء الوطن العربي للكبير ،
فإن الأمة العربية تستظل أيمه ما يكون عن القوة الاقتصادية الحقيقية وذلك
على الرغم من ثرواتها المعدنية والزراعية الهائلة . فالقوة الاقتصادية
لا تتأتى من مجرد استخراج المواد الخام وتصديرها بحالتها لكي تحرك
المصانع والآلات في العالم الخارجي ، بل هي في حقيقتها عمالة مستمرة ،
وانتاج متطور ، واستفادة تامة بكل المنتجات المتفرعة من المادة الخام .

من هنا كانت ضرورة وضع استراتيجية اقتصادية على مستوى الوطن العربي ككل حتى تتكامل عناصر الإنتاج ، ومن ثم يستفيد الوطن من جميع امكاناته الطبيعية والبشرية والاقتصادية من خلال حرية انتقال الأيدي العاملة الى حيث تحتاجها الظروف الطبيعية . وانتقال رؤوس الأموال الى حيث تناسب الظروف استغلالها . كما أن انتقال الخبرة العلمية أصبح ضرورة ملحة ، وخاصة أن معظم أجزاء الوطن العربي تتفق في نوعية المشكلات التي تواجهها . فمثلا ننتشر مشكلة الجفاف ونسبة المياه في معظم جهاته لسيطرة الظروف الصحراوية على مساحات كبيرة منه ، وحتى في المناطق المطيرة يوجد التشابه في تعرضها لذبذبات المطر وما يسببه من كوارث اقتصادية مما يحتم ضرورة تعاون العلماء العرب في ضبط مياه الأنهار ، والبحث عن المياه الجوفية ، وابتكار وسائل جديدة لمضاعفة كميات المياه المتاحة للرعى والزراعة .

ومن الدراسة التحليلية للموارد الاقتصادية بالوطن العربي ، لوحظ أنها غير موزعة توزيعاً عادلاً على دوله . فهناك أقطار تفيض منتجاتها وسلمها عن احتياجاتها في حين أنها تفتقر الى المواد الخام ومصادر الطاقة ، وأقطار أخرى قد تتوفر فيها بعض المصنوعات ولا يكفيها إنتاجها الزراعي أو الرعوي ، وعلى ذلك يمكن أن يكمل كل قطر به فائض في غلة أو سلعة معينة حاجة الأقطار الأخرى بدلا من شرائها من خارج الوطن العربي . وخاصة أن الوطن العربي يمتلك مقومات الإنتاج الصناعي من خامات زراعية وحيوانية ومعدينية ومصادر طاقة متمثلة في البترول بصفة خاصة ، فإذا أضفنا الى هذا توافر رؤوس الأموال ، أمكن في ظل التخطيط الاقتصادي قيام تكامل صناعي يوظف هذه الأرصدة الخيالية الممتلئة في المصارف الخارجية ، والتي لا يستفيد من وجودها سوى الدول التي تحافظ عليها في مصارفها .

إننا لم نتخلص بعد من أثار الاستعمار السياسي التقليدي القديم . فقد حرص هذا الاستعمار - في أيام احتلاله للوطن العربي - على توجيه اقتصاديات الدول العربية نحو التنافس بدلا من توجيهها نحو التكامل ، فصار الإنتاج في خطوط أقرب الى التوازي منها الى الترابط ، وكان الوطن العربي جسم حي فصلت أعضاؤه والعصمت بأجسام حيية أخرى ، وبدلا من أن تكون المبادلات بين أجزاء الوطن العربي راجعة ، أصبح العكس هو الصحيح بحيث لا يزيد مبادلات وواردات أية دولة عربية مع أية شقيقة لها عن عشرة في المئة من مجموع مبادلاتها الاقتصادية والتجارية على أحسن الفروض .

ان الاستراتيجية التي قدمها عزة النص في كتابه « الوطن العربي :
الاتجاه السياسى والملاحع الاقتصادية » عام ١٩٥٩ لم تطبق حتى الآن .
وهذه ظاهرة مؤسفة وخطيرة فى الوقت نفسه لأنها تعنى أن العرب ما زالوا
عاجزين - لسبب أو لآخر - عن استيعاب روح العصر الذى لا يعترف
الا بالكيانات الاقتصادية الكبيرة ، أما الكيانات الصغيرة الممزقة والمتناثرة
فليست لها سوى أن تظل تابعة سائرة فى فلك الكيانات العظمى ، ومن ثم
فهى لا تملك من نفسها شيئاً لأنها تندفع الى حيث تريد لها الكيانات
العظمى أن تندفع . وهذه صورة كئيبة ومكررة للاستعمار السياسى
القديم ، لكن خطورتها تبدو أشد لأنه من الصعب اصابة الاستعمار
الاقتصادى فى مقتل ، الا اذا تسلم الانسان بالوعى والعلم والعمل الجاد
المثمر الذى يسعى الى المستقبل بخطى ثابتة واثقة . وكانت كتابات عزة
النص علامة مضيئة على هذا الطريق الطويل الشاق .

٨٢ - حسين نصار (مصر)

لا يمكن لأى دارس للشخصية العربية أن يتجاهل الدور الحيوى والخطير الذى لعبه التراث العربى فى تشكيل ملامح هذه الشخصية . ومن هنا كان توافر كثير من الدارسين فى العالم العربى على تحليل هذا التراث فى مناطق مختلفة . ويأتى المفكر المصرى حسين نصار فى مقدمة الذين كرسوا حياتهم وجهودهم الاكاديمية لاثراء هذا المجال القومى الكبير . وفى دراسة بعنوان « التراث فى الفكر الحديث » يوضح حسين نصار أن التراث هو فكر الأمة العربية فى ماضيها البعيد والقريب ، وبالرغم من هذا فان هذا التراث واجه فى المصور الحديثة ولا يزال يواجه حربا شعواء من جماعة من أبنائه ، ترى أنه يمثل عصورا بائنة ، ويحمل قيما زائلة ، فقد عناصر الحياة بل هو جثة هامدة لا روح فيها ، تنقل خطانا ، وتعوق سيرنا وتحول أحيانا بيننا وبين التطور فى عالم سريع التغير والتبدل . فحتم علينا أن نطرحها عن أكتافنا حتى نتمكن من مواكبة التقدم الأوروبى .

وحولاء الذين يورثهم الحضارة الغربية من أبناء العربية ، واقتنوا بالبورجوازيين الأوربيين فى مطالب ثوراتهم طنبوا أن التراث هو العقبة الرئيسية فى طريق الأمة العربية الناهضة . ونسوا أن الأوربيين أنفسهم لم يفتلوا عن تراثهم سويلا فى أوروبا الغربية أو أوروبا الشرقية . ولم يشكوا أى تعارض بين إهتمامهم بتراثهم وتطويرهم الحضارى . بل واعظم من ذلك دلالة أن تتبنى الأمة تراث أعتادها أو من كانت تمدهم مستعمرين بها . اضطر الى ذلك الأسبان عندما وجفوا تراثهم عزيلاء ووتبعوا فى الوقت نفسه التراث العربى الانطلى الذى جزى توات عندهم . فاعتزقوا به غير متله . وفانبروا به بعد طول اضطهاد له .

ويضرب حسين نصار المثل بإسرائيل التي سلبت الفلسطينيين العرب تراثهم ونشرته على أنه تراثها ، وتشجع على دراسته وفق هذا الادعاء . هذا في حين يواجه تراثنا حربا فريدة من أبنائه لا يعرفون قيمته ، ولا يعرفون ماذا تفعل الأمم ، حتى التي يتشلقون بالاعتداء بها ، إزاء تراثها . وقد نصف هؤلاء الأبناء بالفضلين . لكن حسين نصار يعتقد أن جماعة أخرى من الأبناء لا تقل خطرا عن السابقين ، لأنهم يزودونهم بالوقود الذي يسعرون به نيرانهم . انهم هؤلاء الذين يبرثون التراث برمته من كل نقص ، ويرتفعون به الى الكمال المطلق . وينسبون أن المصور تماقبت على الأمة العربية ، فخبا نورها الباهر في بنفى القرون ، وكاد ينطمس لولا ذبالات خافتة ، وينسبون أن الذين نفخوا في جسد هذه الأمة الهامد ، وبعثوه من رقدته ، طالبوا أول ما طالبوا بطرح خرافات التخلف ، وأضاليل الانحطاط ، وشوائب الجهل ، والعودة الى نهر الدين في عذوبته الأولى ، وصفاته الأصيل .

من هنا كان التراث العربي يواجه خطرين : خطر التحلل ، وخطر التزمت ، مما يفرض على العاملين في مجال التراث التسليح بالمنهج العلمي والوعي العميق بحيث لا يففلون عن أنفسهم أو أنفس آباؤهم ، عن عصرهم الراهن أو عصورهم الغابرة بما تمتلئ به من فكر وعواطف وقضايا متلاحقة ومتفارية . ولذلك يتحتم على العرب المعاصرين ألا يكونوا عبيدا للتراث ، فاذا ما حكم القلماء على شيء بالخير كان خيرا لا محالة ، وإذا ما نعتوا شيئا بالمظلة كان عظيما دون مرأ ، بل يجب أن يكونوا أبناء عصرهم ، وأن ينظروا الى ما قاله القدماء على هدى من ثقافتنا التي تنفرت منابعها عن منابع ثقافتهم ، ومن تجاربنا التي حتم الزمن أن تخالف تجاربهم .

ويؤكد حسين نصار على أننا إذا اتفقنا مع القدماء في كثير من الأحكام ، فيجب ألا يتم هذا الاتفاق الا بعد مراجعة وتمحيص وإعمال فكر . وقد نختلف فنرى في هذا الاختلاف واحدة من سنن الكون ، لأننا أبناء زمان غير زمانهم . وبناء على هذا المنهج العلمي يريد حسين نصار أن نستقصى جميع التراث لا تدع منه كبيرا أو صغيرا ، عظيما أو خفيرا ، حدونا في عصر تقدم وعصر تخلف ، ويحجب ألا نذكر وسماهما بعبادت المواطن التي يستقر فيها الآن مكتبات علمة كانت أو خاصة ، عربية أو غير عربية . على هذه الخطوة يستعز كل شيء مكانة وأهمية .

وتعلم هذه الخطوة دراسة كل كتاب أو أثر جمة دراسة متأنية فاحصة دقيقة لا تهمل شيئا . لنعطيه قيمته الحققة . ثم ندوس بكتب كل فن أو علم أو نشاط مجتمة دراسة شاملة متوازنة تتصف بما اتصفت

به الدراسة السابقة. من المنهجية لنخزج بالتاريخ الحق لذلك العلم أو الفن أو النشاط الذى يكشف عن خطوط سيره ، ورواياته ، ومناحيه كشفا دقيقا لا زيف فيه ولا نقص ولا انحصار . وفي هذه الدراسة لا نستطيع أن نهمل شيئا مهما بدأ صغيرا ضئيل القيمة بحيث تخضع كل الجزئيات للتفسير والتصنيف والتقييم . وبذلك تكشف عن جهدنا الخاص ، وشخصيتنا المستقلة مما يقرب بين موضوع الدراسة البعيد ، والمؤلف المعاصر ، والقارئ الحديث . وهذه الخطوة لا تقتضى الشمول كما فى الخطوتين السابقتين وإنما يلتقط كل دارس ما شاء مثلما فعل عباس محمود العقاد فى كتابه عن أبى نواس وابن الرومى ، وإبراهيم عبد القادر المازنى عن بشار بن برد ، وشوقي ضيف عن عمر بن أبى ربيعة ، ومحمد النوى عن أبى نواس .

هذا فى مجال الدراسة ، سواء للتاريخ أو للتفسير . وتبقى أمامنا مجالات أخرى مثل مجال وضع هذا التراث بين يدي القارئ العربى الحديث . ويصر حسين نصار على أن ما يسقط من الدراسة التاريخية والتفسيرية بعد اتفاق الدارسين على انحطاطه وفقدانه كل قيمة وعدم صلاحيته للمصر الحديث ، يجب علينا أن ننفي أمثال هذه الكتب فى المتاحف التاريخية ، ومعاهد المخطوطات . أما ما يستحق التحليل العلمى الموضوعى ، فهو ما يمثل عصره حق التمثيل ويضم من القيم ما لا يزال حيا وموحيا . ويتحتم على المحقق المنهجى أن يعود بصورته الى ما كانت عليه يوم أصدره مؤلفه فى أمانة تامة ، وأن يزوده من تعليقاته وملاحقه وفهارسه بما يقرب بينه وبين القارئ الحديث ، ويغريه على العودة إليه ، والإطلاع على أمثاله من كتب التراث .

ويقسم حسين نصار قراء التراث الى فريقين : العلماء والخبراء ، والقراء الهواة . ويتحتم أن نقسم للفريق الأول التحقيق العلمى الكامل ، والمزود بجميع تعليقات التحقيق ومطالبه ، وللفريق الثانى من سلاسل من الطباعات العامة المريحة ذات الشكل الواحد ، وللتخفيف من تعليقات التحقيق دون أن تتخفف من مقتضيات منهجيته كما فعلت مثلا للسلاسل المالية فى التراث الانجليزى والاغريقى الذى هتمت به سلسلتا بنجوين وليكمان الانجليزيتان . ويوضح حسين نصار معالم منهج التقريب بين التراث العربى والغربى فى القارئ العربى الحديث فىقول :

« يستلزم هذا التقريب بين التراث والقارئ الحديث أن نعيد عرضه فى لغة قريبة من هذا القارئ ان كانت اللغة حائلا بينهما كما هي فى كثير من النسخ الجاهل الذى يفضض بعضه حتى على المتخصصين . وأمثل

لهذه الخطوة بها قام به الدكتور طه حسين حيال بعض العلاقات والقضايا الجاهلية التي خلاصها من لغتها ونثرها بلفظه الجميلة القرية في كتاب « حديث الأرياء » ، وحيال قصائد أبي العلاء التي أنقلها بالحل ولزوم ما لا يلزم فطرح عنها كل ذلك ، وأتى بها نثرا رائعا في « صوت أبي العلاء » .

وقد نجد بين أيدينا من الكتب ما اضطربت مادته ، وامتلا بهراقيل الاستطراد وتفاوتت نفاسة أخباره . قلنا في أمثالها أن نهذه : أن نعيد ترتيبه ، ونحذف منه أشياء ، ونجمع بعضها إلى بعض . مثال ذلك مشروع الألف كتاب الذي قسمته إدارة الثقافة المصرية إلى المكتبة العربية ، وهذبت فيه مجموعة من الكتب المقدسية ، أذكر منها كامل المبرد ، لأننى قمت بهذهبه . ولكننى اشترط فى مثل هذا العمل أن ينبه المهذب القارئ إلى ما قام به ، وأن يحاول أن يعطيه صورة الكتاب الأصيل وأن يدفعه إلى الاتصال به .

وفي دراسة أخرى بعنوان « حلس الشعوب وعلم المثقفين » يناقش حسين نصار الجنود الأولى لمروية مصر فيذكر في أيام صباه في إحدى مدن المنطقة الوسطى من وادي النيل كيف اعتاد أن يسمع الذين عاشوا بينهم من غير المتعلمين أو الذين حازوا نصيباً ضئيلاً من العلم وهم يتحدثون عن أنفسهم بقولهم : « نحن أولاد العرب ... » . وعندما كانوا يضيئون من أحدهم يقولون : « أصله فرعون » أو ما شابه ذلك من أقوال يطلقون القول على الشخص الواحد أو الجماعة الواحدة دون أن يشعروا بتعاضد أو تناقض - فالعربون عندهم - خاصة المسلمين - يتحدثون عن العرب وعن الفراعنة معا .

ويذكر حسين نصار ما قرأه في القصص الشعبية التي كانت رائجة بين الجاهلية، وتحكى تاريخهم السعيد. فقه حكوا الكثير عن تبع وغزواته في المشرق والمغرب، وفتحوه في مصر، وسجل عبيد بن شريك ذلك كله في أخباره. وأخضا عنه جماعة من المؤرخين، الذين لم يطنوا إلى دلالة هذه القصص وكونها بقايا ذكريات قديمة اختلط فيها الحق بالباطل. أو المبالغ بالأمانيات. وإذا كان نصار يقرر أن ما سمعه في مصر وقرأه في بلاد النوب حيس شعبي لا قيمة له في عالم الحقائق العلمية المجردة، إلا أنه يذكر ما قاله المؤرخون والحالة التي يؤمنون بالقصص عن وجود جماعات عربية في مصر. ولكن هذا الذكر نفسه يؤدي إلى نتيجة أخرى هي أن هذه الجماعات العربية لم تكن قد انصهرت في الشعب المصري فبقية متميزة عنه فلفتت إليها الأنظار مثلها في ذلك مثل الهكسوس وبني إسرائيل.

وكذلك كان شأن الجماعات العربية التي التقى بها الجيش العربي في أثناء الفتح الإسلامي لمصر .

لكن من يستطيع التأكيد على أن هنم الجماعات العربية أو أجزاء منها لم تندمج في الشعب المصري طالما أنها وجدت بينه وعلى أرضه ؟ في رده على هذا السؤال يستشهد حسين نصار بكتاب عبد العزيز صالح « حضارة مصر القديمة وآثارها » الذي يثبت تاريخيا اختلاط الهاميين بالساميين في مصر . صحيح أن فريقاً من علماء اللغات والآثار والتاريخ أيد غلبة الناصر السامي على الهامي ، في حين غلب فريق آخر الناصر الهامي ، وسأوى بين الناصرين الآخرين . لكنه لا يوجد من العلماء من ادعى أن الساميين لم يدخلوا مصر على الإطلاق .

ويتخذ حسين نصار من اللغة المصرية القديمة شاهداً عدلاً على الاختلاط الذي خلف آثاراً واضحة في كل المجالات ، فيشير إلى نوعين أصليين في كل لغة ، ويصعب الحكم بأن إحدى اللغات اقترضتهما من لغة أخرى .

النوع الأول : ما اتصل بجسد الإنسان .

والنوع الثاني : الضمائر .

وعلى الرغم من ذلك وجدت في اللغة المصرية كلمات عين ، صباع ، أذن = كب ، كف ، صبة = شفة ، نس = لسان ، طفن وتقن = طفل ، مع مراعاة ما يطرأ على بعض الحروف من تغيير يوجد مثله في كثير من اللغات بل في اللهجات العربية ويشبه ضمير المتكلم والمتكلمين والمخاطب والمخاطبة ، والفائب والفائبة والفائبين ، أمثاله في اللغة العربية أو بعض اللغات السامية مثل حروف الحلق كالعين والخاء ، وحروف الأطباق كالصاد .

وإذا انتقلنا إلى المجال الصرفي وجدنا تشابهاً واضحاً بين اللغة المصرية واللغات السامية . فقد غلب على الفاعل الأصل الثلاثي ، وبرزت المؤنث عن المذكر بالحق تاء في أخرى ، ودلت على النسبة بإضافة ياء في آخر المنسوب مثل مصري ، وعلى اسمي المكان والآلة بإضافة ميم في أول الكلمة مثل ملعب ومفتاح .

وأخيراً يوضح حسين نصار تشابه اللفتين في بعض القواعد النحوية ، فالجملية الفعلية هي الأساس فيهما ، والصفة تؤخر عن الموصوف ، وواو

الجماعة تلحق بأخر الفصل ، وبأه المتكلم تأتي في آخر المضاف اليه مثل كتابي . وتستخدم الميم للنفي ، و « أن » للتأكيد . كذلك تشابهت اللقنات في ظاهرة خطية واحدة ، فكانتا في مبدأ أمرهما تكتبان الحروف الصامتة وتهملان كتابة الحروف الصائتة ، فيكتب هارون على النحو التالي « هرون » .

كل ذلك يدل على امتزاج واضح بين اللغتين مما يكشف عن اختلاط شديد بين الشعبين . وبطبيعة الحال لم تحدث هذا في شبه الجزيرة العربية أو في الشام وإنما في مصر . واذن فالشعب المصري خليط من ساميين وغير ساميين يسمون بالحامين . وعندما ندرك أن شبه الجزيرة العربية - في الأرجح - مهد الساميين جميعا ونزحوا منها جماعة بعد أخرى إلى الأقطار الخصبة حولها ، وأننا نتحدث عن عصور موعلة في القدم ، ندرك بالضرورة أن المصريين خليط من الحامين والعرب ، وندرك نتيجة لذلك أن ما وجدناه عند شعوبنا من حدس هو الصواب .

هكذا أثبت حسين نصار عروبة مصر على المستوى الانثروبولوجي بعد أن ثبتت عروبتها على المستوى التاريخي والحضاري والثقافي والفكري . فإذا كان هذا هو حكم العلم والبحث الموضوعي المتجرد ، فإن أية محاولة لعزل مصر عن العروبة أو عزل العروبة عن مصر ، هي محاولة سيئة النية أو جاهلة على أحسن الفروض . وقد أن الأوان للأمة العربية أن تتخلص من كل العراقيل التي تعوق مسيرتها وعلى رأسها سوء النية والجهل .

٨٣ - يوسف هيكل (فلسطين)

يوسف هيكل من المفكرين القوميين العرب الذين جمعوا بين الفكر النظرى والممارسة العملية على نطاق واسع . فعلى المستوى الفكرى النظرى أصدر كتابه « نحو الوحدة العربية » فى القاهرة عام ١٩٤٣ ، وعلى المستوى العملى - مثلاً - شغل منصب سفير المملكة الأردنية الهاشمية فى باريس . ولا شك أن المزج بين التأصيل الفكرى والاحتكاك الحضارى قد منحه نظرة موضوعية شاملة سواء بالنسبة لقهومه للقومية العربية أو بالنسبة لاستيعابه للحضارة المصرية . وكان هذا الاحتكاك الحضارى سبباً فى تأثره بفلاسفة القومية فى أوروبا وخاصة هؤلاء الذين ربطوا بين اللغة والكيان القومى للأمة ؛ فهو يضع اللغة فى مقدمة العناصر التى تشكل القومية . وسواء كان هيكل نطناً لى كتابات الفيلسوفين الألمانين هيردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) أو فيخته (١٧٦٢ - ١٨١٤) أو أنه لم يطلع عليهما ، فمن السهل تتبع وجهة التشابه بين آرائهما فيما جاء فى كتاب هيكل « نحو الوحدة العربية » .

كان هيردر يرى أن اللغة هى المبدع للحس التاريخى فى القومية الألمانية . فالطبيعة فرقت الشعوب بعضها عن بعض ، ليس بواسطة الغابات والجبال والبحار والصحارى والأنهار . فحسب ، بل فرقتهما أيضاً - وبوجه أخص - بواسطة اللغة والميول والسجايا . إن اللغة القومية هى الوعاء الذى تتشكل فيه أفكار الشعب التى تحفظ فيه وتنتقل من خلاله عبر الأجيال . وسواء كان خلق اللغة قد تم دفعة واحدة ، أم أنها تكوئت تدريجياً من خلال عمليات العقل الانسانى ، فإن ما يهمنا الآن أنها تشكلن عمليات التفكير وتوجهها اتجاهات خاصة . والأدب الذى يسود

بين الطبقات العليا من الأمة قد يعكس التأثيرات الخارجية والأجنبية ، لكن لغة الشعب تمثل في - كل الأحوال - روح الشعب . فلهذا الآباء والأجداد مخزن لكل ما للشعب من ذخائر الفكر والتقاليد والتأريخ والفلسفة والدين . ان قلب الشعب وروحه ينبضان في لفته .

كانت آراء هيردر في الطليعة بالنسبة لسلسلة المفكرين الألمان الذين اعتبروا اللغة الأساس الذي تبنى عليه القومية ، ولم يقتصر تأثيره على ألمانيا فحسب بل امتد الى كثير من البلاد الأخرى كالبلاد السلافية حيث دفعت بالكثير من المفكرين على الاهتمام بالأبحاث اللغوية في ضوء الاتجاهات القومية والسياسية والاجتماعية ، وجاء فيخطه لكي يؤكد ان اللغة التي يشترك فيها جميع الألمان ، تميزهم عن جميع الأمم الأخرى ، تمييزا جوهريا ، ومن ثم فان ما ينطبق على الشعب الألماني ينطبق على أي شعب آخر له لفته القومية الخاصة به . ويرى فيخته ان أي مفكر عندما يتكلم أو يكتب بلغة غريبة فانه يضع في اعتنا كل القراء المتحدثين بهذه اللغة بل ينفذ انتقار عن الحدود الجغرافية . فاللغة هي جهاز الاجتماع عند الانسان ، وهي مع الأمة أمرا متلازمان ومتفادلان . وهي توافق وتحدد وتحرك الفرد حتى اغرق اغوار تفكيره وفشيتته بحيث تجعل من الجملة البشرية التي يتكلم بها ، كيانا قوميا ففلاسكا يديره عقل واحد ، ولذلك فان الذين يتكلمون بلغة واحدة يكونون كلاً موحداً وربطة الطليعة بروابط مفعية وان كانت غير قوية . فالحدود الاسافية التي تستحق التسمية ، بانتم في الطبيعية ، هي الحدود الداخلية التي ترسخها اللغات . فان الذين يتكلمون اللغة الواحدة ، يرتبط بفكرهم ببعض . بحكم عوامل الطبيعة - بروابط غليظة فيكونون كلاً لا يقبل الانقسام .

وتأكد نفس الاتجاه في كتابات ماكس فوردر وأرنولد فان جينينب وريشه جوهانية وغيرهم بحيث يضيئ بنا المجال هنا لحضرم ، لكن كالم ان يوسف هيكل كان خير ممثل لهذه الاتجاهات . ففي الفصل الأول من كتابه « نحو الوحدة العربية » يستشهد بمجموعة من الباحثين البارزين والفقهاء والعلماء وغيرهم من الكتاب ، كإبي حنيفة ، وابن المقفع ، وابن الرومي ، وأحمد شوقي ، بن القلمني والمعدلين على السواء ، للتعظيم راية في ان هذه الأمم ليس لها عزوويا فلي يكون المرء عربيا . وحولاء الأعراق الذين استشهد بهم كانوا نجيبا في غير عرب في أعراقهم ، ولكن أكارهم كانت ولا تزال تجبر بقوة عضوية من التراث العربي ، فالقراءة بين أبناء الأمة تكون نفسية وفنسية ولغوية وهنسية أكثر مما تكون جنسية وعرقية ومادية وجغرافية . اما الاختلاف في الأصل الواحد المشترك فينبع اناسا من وحدة اللغة والانتماء في تأريخ مشترك . وله

أبرزت يوحنا هيكال الموضوع المتنازع ككلمة « عربي » في قوله : « كل من كانت له اللغة القومية من العربية ، وكان يفكر ويصبر بها عن أفكاره ، دللتها على أن أصول أبيه المصرية » .

في هنا كلمة تعذيب . هيكال من الخطأ يقع الوحدة العربية والوحدة الإسلامية . فقد بين أن العالم الإسلامي أوسع من العربي ، وأكثر تنوعاً ، ولعل انصبغاً فيما يتعلق بالموقع الجغرافي والعادات واللغات والمذكريات التاويينية . ولكنه في الوقت الذي يرفض فيه الجامعة الإسلامية الشاملة ، باعتبارها غير واقعية ، يؤكد أن الوحدة العربية لا تعني إضمار الشعوب الأخرى تجاه الأقطار الإسلامية غير العربية ، ويدعو إلى تقوية العلاقات الثقافية والدينية معها . فالعقيدة الدينية ، وإن كانت لا تمتد من المناصر التي تنهض عليها الوحدة القومية في نظر هيكال ، فإنها لا تتعارض معها على الإطلاق ، بل يمكن أن تساندتها وتدعمها بكل ما تحمله من طاقات وسحنات روحية متجددة . أما العصب فكيف به من أي نوع من الوحدة سواء كانت وطنية أو قومية .

كما أكد يوسف هيكال قيمة عامل المصطنعة الطبيعية في تكوين القومية العربية . فهو يرى أن الجماعة التي تعيش في ظل وحدة لغوية وثقافية لابد أن تكون بين أفرادها مصالح مشتركة . وإذا كانت المصالح المشتركة تعمو بين الجماعات التي تقتصر إلى مثل هذه الوحدة ، فمن باب أولى يتعمق وجودها بين أبناء اللغة الواحدة والثقافة الواحدة بحكم الروابط الدائمة والتعامل المستمر . ولذلك فإن الشمولية من ألد أعداء أوهام المصالح المشتركة لأنها تفصل الانقسامات ، وتصطنع الحواجز بحيث تصعب بل تستحيل عمليات التبادل المادي . بل إن هذه الانقسامات والحواجز يمكن أن تؤثر بالسلب على الوحدة اللغوية والثقافية ذاتها . وهنا تكمن الخطورة التي تهدد الكيان القومي ذاته . ذلك أن اللغة والثقافة قومون أيضاً على الأخذ والعطاء ، فخلتها في ذلك مثل التبادل المادي تماماً . وإذا استمرت الانقسامات والحواجز على ما هي عليه ، فإن ذلك من شأنه أن يمنع الفرصة للأفكار الشعبية والتكهنات الإقليمية والنزعات المحلية لكي تزدهر وتنتشر وتتحول إلى قاطعة ، في حين كبح جماح الاجتماعات القومية استثناء : ومن المعروف أننا لنرى أن الوحدة إذا استمرت في الانقسامات والافتراق لن تكون طويلاً ، فإنها يمكن أن تفصل تماماً عن اللغة الأم ، وقد تحول إلى لغة قائمة بذاتها لا يفهمها إلا أبناء أقليتها المحلولة .

لكن يوهنا هيكال ليس متفائلاً إلى حد كبير من التزامات الشمولية في الأمة العربية ، لأنه يرى أن هذه القومية قائمة على أن يحتاج كل هذه

الدوامات المؤقتة . فقد ثبت في التاريخ العربي المعاصر أنه بمجرد التخلص من الانقسامات المتعمدة والحواجز المصطنعة فإن المد القومي العربي يتدفق بلا حدود في كل اتجاه . ويضرب هيكل المثل بمصر عندما يوضح أنه بمعرفة أبناء مصر للعالم العربي ، خفت أصوات المنادين بالفرعونية بل وشكت أن تموت منذ أوائل العقد الخامس من هذا القرن . وراقتصر الدعوة على مجرد الإعجاب بمصر الفرعونية ، واستغفلها الزعماء ليستثيروا حمم الشعب المصري لحياة فاضلة أمام تجني الاستعمار عليه ووصمه بالتخلف عن ركب الإنسانية . أي أن الإعجاب بمصر الفرعونية هو من قبيل التفتي بأجداد الماضي . لكنه لا يؤثر على السلوك المعنى للمصريين كعرب .

ويرجع هيكل أسباب الشعورية في العالم العربي الى تأثير بعض المفكرين العرب بالانكار الوافدة من خارج حدود الأمة العربية ، أو الى انهيارهم بالثقافة التي تشربوا بها في أثناء تواجدهم في دول الحضارة المعاصرة ، مما أفقدهم القدر الكافي من الأصالة الفكرية والثقافية التي تحصنهم ضد التقليد الأعمى . فمثلا عندما تولى محمد علي الحكم في مصر في أوائل القرن التاسع عشر عام ١٨٠٥ برزت الدعوة الى القومية المصرية نتيجة لعودة المثقفين الذين تعلموا في الدول الأوروبية وخاصة في فرنسا . فقد أرسل محمد علي البعثات العلمية وبخاصة الى فرنسا ، وفي عهد اسماعيل تم التوسع في البعثات وفي الاستمارة بالأوروبيين مع قيام حركة الترجمة الواسعة ، ثم استمرار ارسال البعثات والافراد الى أوروبا على سبيل استكمال الدراسات العليا .

ونتيجة لذلك أحس هؤلاء أن مصر في حاجة الى التقرب الى الغرب للاستفادة من علومه والاقتباس من نهضته وتقدمه بل ذهب البعض الى أخذ كل ما في الغرب خيره وشره . ونظروا الى بلاد العالم العربي على أنها دون متأخرة ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا وسياسيا ، ونادوا بمسح الارتباط بالدول الشرقية ، وهو الاصطلاح الذي كان يطلق في ذلك الوقت على الدول العربية . وأدى ذلك بالمثقفين المصريين الى أن ينهلوا من المنهل الأوروبي ، وتجاءلوا بالمنهل العربي ، وكان ضمن ما نهلوه الخطوط المريضة للفكر القومي المحل . فقد تأثروا بالنظرية الفرنسية في الفكر القومي ، نظرية المثبثة والإرادة ، ونادى لطفي السيد بالقومية المصرية على هذا النمط ، ومن أجل ذلك حارب الجامعة الإسلامية بالجامعة القومية المصرية .

وإذا كان يوسف هيكل قد تأثر باتجاهات القومية الألمانية والفرنسية ، فإنه لم يأخذها على المحل القومي أو الاقليمي الضيق .

فقد كان ارتباطه باللغة العربية كعامل أساسي في قيام القومية العربية. سببا في الانفتاح الشامل على الأمة العربية ، بحيث لم يضع التقسيمات الاستعمارية والحواجز الاقليمية في اعتباره ، فهي كلها اعتبارات مؤقتة ومرتهنة بطروف التخلف التي يمر بها العالم العربي .

٨٤ - ابراهيم اليازجي (لبنان)

كان ابراهيم اليازجي من الرهالة المظلوم الذين قلدا حركة اليقظة العربية الحديثة في المصنف الثاني من القرن الماضي . فقد ولعهم ما تزخر به كتب الأدب والتاريخ من عيون أخيلة . تبذل عظمة أمهم فأخذوا على عاتقهم مهمة بحث الحياة في هذه الأمة . عن طريقه نشر ييازجيها ، وخيمة لغتها ، وتجديد أدبها ، والتخفيف بضمها . ويقول : عبك الرحمن البراز في كتابه « هذه قوميتنا » ان هذا الفريق من النابهين من العرب الذين يدينون بالمسيحية من أحالي بلاد الشام ، شعروا أنهم بالانتساب الى هذه الأمة العظيمة لا يستقروا فيها قلدا لأنفسهم . بل يهدف في الوقت ذاته ، إلى إحياء قوة ترويضهم بأبنائه . فهم من العرب المسلمين . ولذلك صاروا يتنادون « بالعروبة الجامعة » على أساس ان العرب مسيحيين ومسلمين ، هم غير للعرك وأنهم بلغتهم الفصحى التي اخذت بنايهمها الزاخرة تتفق من جديد ، وتاريخهم العريق المنعم بالمفاخر الذي أخذ يبدو جليا من جديد . وأجروا الرفيع الفكرية بدأ ينبعث بجديده ، يديرون بأن يكون لهم كيانهم القومي الخاص بهم ، المستقل عن الدولة العثمانية .

وهكذا بدأت جذوات الوعي القومي تنطق مع حركة ادباء بلاد الشام ومفكرها الذين أخذوا يشعرون على من حولهم ، ويكونون فئة ، هي وان كانت قليلة عددا ، لكن أثرها الفكري والاجتماعي والثقافي كان أعظم بكثير من قيمتها العددية ، والتي يقف ابراهيم اليازجي ، وأبوه تصنيف اليازجي ، في طليعتها . كانت حركة فكرية سلاحها القلم واللمح واللسان ، وساحتها المقول والقصيدة ، وهوونها الإصلاح القومي ، وإزالة اعتبارها بمعظم مؤرخي القومية المنبع الأول لليقظة القومية العربية الحديثة .

ولعل أخذ آثار هذه الدعوة هي قصيدة ابراهيم اليازجي التي كان
مطلبها :

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب
فيهم التعلل بالأمال تخدعكم وأنتم بين راحات القنا سيلب
كم تظلمون ولستم تشتكون وكم تستغضبون فلا يبدو لكم غضب
بالله يا قومنا عيبو لشبانكم فكم تناديكم الأسفار والخطب
الستم من سطوا في الأرض واقتحموا شرقا وغربا وعزوا أينما ذهبوا
فما لكم ، ويحكم أصبحتموها هملا ووجه عزكم بالهون منتقب

ولنا إن تتخيل أن هذه القصيدة في شبلي العربي في ذلك الوقت
الذي كانت فيه القصيدة السياسية جهازا اعلاميا قوميا متنفذا سواء في
العلن أو السر . فقد نظم ابراهيم اليازجي هذه القصيدة سنة ١٨٨١
والعرب لا يزالون تحت النير الشمالي الذي كان بالرصاد لاية نقطة
عربية ؛ لكن اليازجي لم يبقا واستمر في قصيدته يستثير هم العرب
بقوله :

فسمروا وانفضوا الأمر وابتهروا من دهركم فرصة ضنت بها الحقب
لا تبتغوا بالني نوورا لأنفسكم لا يصدق الفوز ما لم يصدق الطلب
ثم يؤكد الرابطة القومية للعرب فيقول :

فيا لقومي وما قومي بنوى عرب ولن يضيح فيهم ذلك النسب

ومن الطبيعي أن تغلب الحاسة العاطفية والصور الشعرية والبلاغة
الاصولية على تطور الفكر في مضمون القصيدة ، لكن يجب أن ندرك أن
روح العصر كانت تحتم مثل هذا الأسلوب :

ليس فيكم دم يحتاج أنف يوما فيبلغ هذا المار إذ شب
فاسموني شليل البيطر يفرقة في التبع اني الى دناتها طرب
واسموني صدى البارود منطلقا يدوي به كل قاع حين يصطب

ثم يهين القصيدة بهذا الترك :

صبرا حيا أمة الترك التي ظلمت دحرا فعنا قليل ترفع الحجب
لنظنين بعنه السيف مارونا غلن يغيب لنا في جنبه ارب
ومن يشتم ير والأيام مقبلة يلوح للمرء في أحداثها العجب

والنكتيل على : الخطورة السياسية والقومية لهذه القصيدة أنها لم تدون ولم تنشر كاملة بعد تأليفها خفية الإرجاء العشائري . فقد كانت في جوهرها تحريض للعرب على الثورة . تفتت بأيجاد العرب ، ويمفاخر أدبهم ، وبالمستقبل الذي يستطيعون أن يصنعوه لأنفسهم باستلهاهم ماضيهم ، وأبرزت شروخ التفرقة الطائفية ، وتحدثت بفساد الحكم الذي كان العرب فريسته ، وأهابت بالعرب أن يتخلصوا من النير التركي . وبصرف النظر عن قيمتها الفنية فإنها كانت بمثابة منشور سياسي سري يتبادلته أعضاؤا الجمعية العلمية السورية ، التي أنشئت في تلك الفترة مع بعض الجمعيات السرية التي نادى بفتح سوريا الاستقلال متحدة مع جبل لبنان ، وتدعو للاعتراف باللغة العربية لغة رسمية للبلاد ، وتطالب برفع الرقابة والقيود التي تحد من حرية النشر والتعبير ، وتلح على تجديد أبناء البلاد للدفاع عنها .

ويقول جورج أنطونيوس في كتابه « لحظة العرب » أن منشورات هذه الجمعيات كانت هاضحة في تطورها من التعميم إلى التخصص . ومن التنديد الضاليم البلاغي بفساد الحكم التركي ، إلى صياغة برنامج محدد ذي أهداف وطنية تظهر فيه ظهورا واضحا ، ثمار الجهود التي بذلها نصيف اليازجي لرفع شأن اللغة العربية ، والتي بذلها بطرس البستاني في محاربة الجهل . وقد سار إبراهيم اليازجي على خط أبيه الفكري نصيف ، وانضم إلى الجمعية العلمية السورية . وصا يزيد في قيمة هذه المنشورات أن كل واحد منها ينتهي ببيت من أبيات قصيدة اليازجي التي سبق ذكرها ، والتي كانت تلقى بصيوت خافت وسط أعضاء الجمعية في اجتماعاتهم السرية في بيت أحدهم . وكان كل عضو منهم يعرف أن الآخرين ينتمون إلى نفس اتجاهه الفكري .

وكما يوضح أنطونيوس فإن القصيدة ذاعت ذيوعا واسعا . وكان الناس لا يأمنون على أنفسهم من أن يتهموا بالخيانة بسببها . ولذلك لم يدونوها إلا في ذاكرتهم . وبلغت موجبة العرب في حفظ الشعر في الذاكرة ، ومقدروهم على التأمر الخفي ، مبلغا أتاح لهذه القصيدة أن تنتشر بالرواية الشفهية في المدينة كلها ، ثم في جميع أنحاء البلاد ، من غير أية

إشارة تنبئ عن مصدرها ، وكان لها أثر بالغ في نفوسه الطليان ، فطبعت
عقولهم ، وهم في سبيل يسهل فيها التأثر ، بطابع العزة القومية .

فهو تلك الفترة المبكرة من تاريخ النهضة العربية الحديثة ، إذ
دعاة القومية العربية من آيات هذه الصحيفة من أهم صلواتهم ينشدونها
في كل ناد ، ويشيعونها في أطراف البلاد . ولم تكن هذه الصحيفة من
الاجتهاد التي كتبها البازجي بل كانت له قصائد قوية عديدة أخرى منها
قصيدة السينة المشهورة التي كان يلقونها :

دع مجلس الفيد الأوانسي ومجدي لواجبها التواضي
ثم يقول كلمات تمد الأولى من نوعها ، ليستمع إليها العرب بعد
قرون طويلة من الاحتلال العثماني :

في التعميم لمن يبيت على سبيل الفل جالس
ثم يقول معرضا العرب على الثورة والقتال :

أولستم العرب الكرام ومن هم اليوم المحاطين
فاجتهدوا لتقريبهم نارا تدمع كيبي قابس

وقد أدرك البازجي مفهوم الشعر كأداة للتوصيل الفكري وخاصة
في تلك الفترة المبكرة من تاريخ النهضة الحديثة فاستجيبه معتبرا على
تحرار العرب بالشعر وسعى حفظهم إياه ، وبذلك تحولت قصائده إلى نوع
من الوثائق السياسية التي تشهد على عصرها من خلال فكر قومي واضح
محدد يستخدم من الشعر جهاز إعلاميا شديد الانتشار في وقت لم يكن
يعرف سوى الصحيفة والكتاب في حدود دائرة مثقفي العصر . أما الشعر
بحكم انتقاله الشفهي حتى بين دوائر الأميين فكان مثله مثل الإذاعة التي
تنشر أفكارها بين كل فئات الشعب .

٨٥ - جلال يحيى (مصر)

تتمثل إنجازات جلال يحيى في مجال الفكر القومي المصيري المصاحب لدراساته الأكاديمية المتعددة عن قضايا القومية العربية من خلال تحليله أحداث ومواقف التاريخ الحديث والمعاصر . وعلى الرغم من منهجه التحليلي العميق فإنه يضع القاري المعاصر في اعتباره أيضا بحيث تصبح كتبه ذات قائمة علمية للعام والخاص على حد سواء . يتضح هذا الاتجاه في كتبه : « السياسة الفرنسية في الجزائر » ، و « التنافس الدولي في بلاد الصومال » ، و « الثورة العربية » ١٩٥٩ ، و « أصول ثورة يوليو ١٩٥٢ » ، ١٩٦٤ ، و « العالم العربي الحديث - الفترة الواقعة بين الحربين » ١٩٦٥ ، و « مشكلة فلسطين والإتجاهات للعولمة » ١٩٦٥ ، وغيرها من المصاحبات التي عالجت تاريخ العرب القومي ، ونشأة القومية العربية وأطوارها ، وثورة العرب في أثناء الحرب العالمية الأولى والتسويات للدولة التي جاءت بانتهاء هذه الحرب وتقسيم البلاد العربية إلى مناطق نفوذ بين الدول الغربية الاستعمارية ، وكفاح العرب ضد الاستعمار ، كل في نطاق دولته ، وإن كان كل منهم قد اتخذ يشد أزر الآخر ويشجعه ، ثم مصادم القومية العربية منذ إنشاء جامعة الدول العربية ثم حرب فلسطين ومعركة قناة السويس والوحدة المصرية السورية ومشكلة فلسطين والاتجاهات للعولمة .

ويرى جلال يحيى أن القومية العربية تعتبر من أهم القضايا في عصرنا الحاضر نتيجة لدخولها في مصادم عنيفة الواحدة تلو الأخرى . وليكنها ليسببت في حقيقة الأمر أكثر من تبلور ونمو شعور العرب بروابط تجمع بينهم وتوحدهم بهذه صفاتهم وتمتعهم جميعا بشخصية متميزة قائمة بذاتها تعتمد على أسس ثابتة وقوية . أنه أن تاريخ القومية العربية هو تاريخ التطور الإجتماعي والسياسي والفكري والاقتصادي للشعوب العربية .

بدأها بعض قادة الجياعات أو رؤساء الحكومات والمفكرين ونجحوا في إيقاف ذلك الشعور عند شعوب البلاد العربية ووصلوا به إلى تلك القوة التي اكتسبها بحيث أصبح حقيقة واقعة رغم أنه كل من يحاول تجاهلها أو التصدي لها لفرض في نفسه .

إن فكرة القومية العربية ليست جديدة أو مبتدعة ولكنها قديمة وترجع إلى أول ظهور العرب في التاريخ . فقد شهدت المنطقة العربية ذهاب ملك كسرى وقصر وتساوع شعوب الشرق الأدنى إلى الانتساب إليها على مر التاريخ ، حتى أصبح سكان هذه المنطقة يتحدون ويرتبطون ببعضهم بلغة واحدة وحلت بين ثقافتهم وظهرت شخصيتهم بشكل واضح متميز عن غيره . ولم يحدث تناقض بين الحضارات القديمة التي شهدت المنطقة وبين القومية التي استوعبتها كلها وتفاعلت معها ، وكانت لفتها هي جسر عبور الحضارة الإسلامية التي ازدهرت في المصور الوسطى . كذلك أفادت القومية العربية من التراث الأدبي والديني القديم وأنصهر كل ذلك سوياً كي يخرج منه شعب عربي يمتاز بمروته . فإذا كان هذا القصب إسلامياً في غالبية ، لكن الأقلية المسيحية فيه لم تكن أقل اعتزازاً بمزونها من المسلمين . وهكذا أصبحت القومية العربية صفة لكل من يتكلم اللغة العربية ويمتاز بانتمائه إليها .

ويرى جلال يحيى بين الحركة التي وحلت بين العرب وبين تلك التي حاول المسلمون أو الأتراك أو الألمان أن يوحدوا بها أنفسهم ، إذ إن حركة الجامعة الإسلامية قامت على أساس الدين دون نظر إلى أجناس ولغات من يعتنقون هذه الديانة ، أما حركة الجامعة الطورانية والجامعة الجرمانية فقد قامت على أساس الشعور بوحدة الجنس وما ينسبون إليه من نقاء الدم أو سيادة المنصر . ولهذا فإن حركة القومية العربية تعتبر أكثر تحملاً لملم تفرقتها بين العرب فيما لمعتقداتهم ولملم محاولتها فرض سيادتها على غيرها من الأجناس . كما كانت اثبتها قسماً لأن رابط اللغة يزهد من أصحبه على رابط الدين أو المنصر حتى بين سكان التولة الواحدة . ومما هو أهم أساس تستند إليه القومية العربية بجانب استنادها إلى وحدة الوطن ووحدة المشاعر ووحدة المصالح الاقتصادية بل ووحدة الحركة التي تخوضها الشعوب العربية ضد الأعداء وإن اختلفت ألوانها ودواعيها .

وقد شهد العالم العربي أيام عز وازدهار كما كتب عليه التاريخ فترات من البؤس والشقاء شارك في ذلك كل سكان المنطقة من مسلمين ومسيحيين . فخر الحضارة والمدنية والعلوم في أنحاء العالم ، ثم رآني التفرقة في بلاده يقرضون عليها مشيختهم ويستقلونها دون التفات إلى مصالح

أهالي الأقاليم وقاست شعوب المنطقة من الأهواء والمطامع وجشع الحكام وتسلطهم واستبدادهم ، ناهيك عن الكوارث التي تسبب فيها المتمدنون الأجانب ، والتي أدت الى تفكك أوصال الأمة التي لم تنس عروبتها ، لكن لم تفكر في جمع شملها أو لم تقدر عليه .

تعرض العالم العربي لهجمات الصليبيين والمغول والتتار . ثم جاءت الدولة العثمانية وصحبها تحول التجارة بين الشرق والغرب الى طريق رأس الرجاء الصالح وفقد العرب ما كانوا يكسبون من مرور هذه التجارة في بلادهم فساد الفقر ، وانصرفت الدولة الى المجهودات العسكرية أكثر من اهتمامها بالشئون الداخلية فغبا نور العلم وساد الظلام وتناسى العرب ماضيهم وحاضرهم باحثين عما يسد رمقهم . وتفجرت الحال واستمرت أوروبا في تقدمها في الوقت الذي أخذ العرب فيه يتقهقرون .

لكن اليقظة الحديثة القومية العربية جعلت العرب يدركون عمق الهوة التي أصبحت تفصل بينهم وبين الغرب . وأدى هذا بدوره الى حركات متعددة في الأقاليم العربية تحاول إعادة مجد العرب أو على الأقل تحسين حالهم . لكن هذه الحركات اختلفت عن بعضها بعضاً تبعاً لتكون القائمين عليها من ناحية وطبقاً للظروف المحلية ودرجة الحضارة في كل من الأقاليم التي نشأت فيها .

اعتمدت بعض هذه الحركات على أساس الدين ، فانتقلت لنفسها حُفَّة الإسلام وأدعت أنها لا تحارب الا من أجله ، ولكن ذلك لا ينفي لجديها حُفَّة عروبتها ما دامت قد انبثقت في إحدى البلاد العربية وما دام المسلمون هم الأغلبية العظمى لسكان المنطقة . . . ولذلك لا نستطيع أن ننقي صفة العروبة عن كل من الحركات الوهابية والسنوسية والمهدية وغيرها رغم عملها في نطاق الإسلام إذ أن هذا النطاق يتطابق مع النطاق العربي . ولا يختلف عنه الا عندما يمس الأقاليم غير المسلمة القاطنة في الأقاليم . وعلى أية حال فإن هذه الحركات الدينية لم تنشأ الا في أقاليم يقل فيها سكناً المسيحيين ، واضطر بعضها الى اتخاذ الدين وسيلة لتعبئة الشعوب العام إذ أن المستوى الثقافي والحضاري في اقليمها كان يتطلب ذلك ، ولكن هذه الحركات الدينية لم يقتصر عملها على المحيط الديني واضطرت صريحا الى النزول الى الميدان السياسي ، مثل الحركة الوهابية التي حاولت اقتطاع سوريا والعراق من الدولة العثمانية ، والحركة السنوسية التي قادت معركة التحرير ضد الاستعمار الأوربي في ليبيا ، والحركة المهدية

التي استولت على الحكم في السودان وقت احتلال الانجليز لمصر ثم حاولت تغليب مصر نفسها من الناحية المحتل .

وبجانب هذه الحركات القومية نجد حركات قام بها بعض الحكام الاقوياء لتوحيد المنطقة العربية أو معظم أقاليمها داخل نطاق دولة واحدة ، واعتمد بعضهم على مجرد قواته العسكرية كما فعل محمد علي في مصر ، واستعان الآخر - بالإضافة الى القوة العسكرية - بالشعور القومي والسياسي كما فعل الشريف حسين في الحجاز ، واستند الثالث الى العامل الديني كما فعل عبد العزيز آل سعود في البلاد العربية . حاول كل منهم انشاء دولة عربية ، لكن وسائلهم اختلفت عن وسائل الحركات الوهابية والسوفوية والمهدية التي لم تكن لها صفة الدولة في أثناء قيامها بتتفيذ اهدافها .

وهناك أيضا تلك الحركات التحررية التي اعتنقها كثير من المفكرين العرب نتيجة لاحتكاكهم الثقافي مع الغرب سواء في المدارس الأجنبية أو في المعاهد العليا في أوروبا . حاولوا تطبيقها عن طريق قيادة القوم القومي وجذب أكبر عدد من الأهالي الى اعتناق مبادئهم ، وتراوح نشاطهم بين السرية والعلنية . وإذا كان بعضهم قد أنشأ جمعيات سرية ، إلا أن معظمهم عقد المؤتمرات وتقدموا ببرامج مطالبهم الى الحكومة وفكروا في استراتيجية قوية لتحديد مستقبل بلادهم ، وبذلوا ما في وسعهم لسند كل الفرص والثغرات التي يمكن أن ينفذ منها الأعداء الى قلب البلاد . لم يتصلح هؤلاء المثقفون بالحرب والسيف مثل الفدائيين الثوار ولا بالبنادق والمدافع مثل الجنود النظاميين ولكنهم لم يقلوا عنهم في جهادهم من أجل بلادهم وكانت لهم اليد الطولى في تدعيم القومية العربية واشغال جفوتها بعد أن خضعت قرونا طويلة تحت نير الحكم العثماني .

كانت هناك أيضا تلك النخبة من الضباط الثوار الذين خضعوا في الجيش التركي وكانت غالبيتهم من العرب . فقد شعروا بشخصيتهم العربية ومقومات بلادهم المتميزة عن بقية أقاليم الدولة العثمانية ، وكانوا أول من أشعل جذوة الشعور العربي القومي على مستوى السلك العسكري برغم الإرهاب الذي مارسته السلطات العثمانية الفاشية .

عملت كل هذه الحركات من أجل القومية العربية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . وشاهد في ذلك كثيرون من الجنود الكجهوليين والشهداء المتسعين الذين لم يتوصل التاريخ الى شرف معرفتهم وتسجيل أعمالهم . فقد عاشوا حياة محصية كان عليهم أن يختاروا فيها بين ولائهم للشرف

العسكري أو لأبناء قومهم ، أو الاختيار بين خدمة السلطان خليفة المسلمين أو التعاون مع الانجليز ضده . كانت كل اختياراتهم صعبة وحرجة ومصيرية ، لكنهم قرروا مصيرهم بأيديهم وجاهدوا في سبيله حتى النهاية . كل هذا الكفاح من أجل بناء القومية العربية وتنميتها والوصول بها الى المرحلة التي بلغتها القوميات الأخرى في القرن الماضي وأقامت عليها حياتها المرفهة في هذا القرن . قام هؤلاء الرواد بهذه المهمة القومية برغم اختلافهم في التفكير والمنهج والمبدأ والتطبيق ، لكنهم كلهم عاشوا في ظل العروبة ، وجمعت بينهم القومية العربية واستفادت من انجازاتهم بل ومن أخطائهم . وكان هذا دليلا عمليا على الحيوية الفكرية والانسانية التي تتميز بها هذه القومية .

٨٦ - السيد يسين (مصر)

السيد يسين من المفكرين العرب الذين قدموا انجازات مرموقة في مجال دراسة المفهوم القومي للشخصية العربية - يتجلى هذا الاتجاه في دراسته التي نشرها بـ « الفكر المعاصر » عن « الطابع القومي للشخصية » في ابريل ١٩٦٩ ، ودراسته بـ « الكاتب » عن « الفكر العربي في مواجهة الهزيمة » في يوليو ١٩٧٢ ، وكتابه « الشخصية العربية بين المفهوم الاسرائيلي والمفهوم العربي » ١٩٧٣ ، ودراسته بـ « الأهرام » عن « الشخصية العربية بين الوحدة والتنوع » في ١٢ مايو ١٩٧٨ ، ودراسته « الشخصية العربية : النسق الرئيسى والانساق الفرعية » ضمن كتاب « عروبة مصر : حوار السبعينيات » ١٩٧٨ ، ودراسته « مصر والعالم العربى : الأزمة الراحنة والحلول المطروحة » بـ « الأهرام » في ١٩ ابريل ١٩٨٠ . وهى دراسات تؤكد لنا أن السيد يسين أصبح من المتخصصين المتعمقين القلائل في هذا المجال الحيوى الذى تشغلت اليه حاجتنا فى هذه المرحلة الحاسمة بالذات ، وخاصة أنه ما زال هناك بعض العرب المفرمين بالمساجلات الكلامية والمجادلات العقبية حول الهوية العربية ، وكأننا الشعب الوحيد الذى كتب عليه البحث عن موته برغم وضوحها وتبلورها ، فى حين انصرفت الشعوب الأخرى الى العمل القومى الجاد الثمر .

من هنا كانت أهمية دراسات السيد يسين فى المفهوم القومى للشخصية العربية لأنه لا يقتصر على المفهوم المحل الذى يخضع للمنازعات والصراعات الاقليمية ، بل يمتد ليشمل المفهوم الغربى للشخصية العربية من خلال المواجهة بين العرب والغرب ، وصورة اسرائيل والعرب فى الصحافة الغربية ، وصورة الشخصية العربية فى الصحافة الأمريكية ،

ثم ينتقل الى المنظور الاسرائيلي للشخصية العربية من خلال تصور الصنفه السياسية الاسرائيلية للشخصية العربية ، وتصور العلماء الاسرائيليين لاتجاه العرب ازاء الحقيقة والواقع ، والأفكار القومية النمطية عن العرب لدى الرأي العام الاسرائيلي . وبالطبع فان السيد يسين يقوم بنقد المفاهيم الغربية والاسرائيلية للشخصية العربية .

وعندما ينتقل الى المفهوم العربي للشخصية العربية فانه يلقي بنظرة عامة على الدراسات والبحوث التي أجريت على الشخصية القومية العربية باعتبارها من بين عوامل الهزيمة العربية ، كما يحلل مفهوم الشخصية الفهولية ونزوح العرب من الأرض المحتلة وعلاقته بالشخصية القومية العربية على ضوء البحوث الميدانية ، ثم ينتقل الى دراسة موقف الشخصية العربية بين الثبات والتغير ، وبين الوحدة والتنوع . وكانت هذه الدراسات ضربا من ضروب النقد الذاتي بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ سميا وراء اليقين في أننا لسنا متخلفين حضاريا ، وأنا نمتلك طاقات خلاقية ومبدعة كاملة في صميم تكويننا ولكنها تنتظر المفجر الذي يلهب شرارتها . ولم تكن حواري أكتوبر ١٩٧٣ في الواقع سوى وضعة خاطفة أثبتت القدرة العربية عسكريا وسياسيا وحضاريا ، حين يتم الحشد وتحقق التنمية على أرضية متينة من التنسيق العربي ولا نقول الوحدة العربية ، التي هي أمل الأمة .

وعلى سبيل تعريف الشخصية القومية تعريفا عاما ، يقول السيد يسين انها « السمات الحضارية والاجتماعية والنفسية التي تميز أمة ما عن غيرها من الأمم ، والتي تتسم بثبات نسبي » . لكن التساؤلات التي يحوّج بها الفكر العربي المعاصر امتلأت لكي تطفئ وتفرق ما كنا نعتبره بديهيات حول العروبة والقومية والوحدة ، مما جعلها تبدو في حاجة الى مناقشة وإعادة مناقشة ، حتى لو اقتضى الأمر إعادة اكتشاف البديهيات من جديد . من هذه التساؤلات على سبيل المثال : هل هناك شخصية عربية واحدة تتسم بسمات تميز بينها وبين غيرها من الشخصيات القومية؟ أم أنه ليست هناك شخصية عربية واحدة ، بل اعتبار الفروق المتعددة بين الدول العربية من الوجهة السياسية والاجتماعية والحضارية ؟ أم أن هناك أخيرا شخصية عربية واحدة وهناك في الوقت نفسه شخصيات فرعية كالشخصية العراقية والشخصية المصرية والشخصية التونسية ؟ وإذا كانت هناك شخصية عربية واحدة فما هي الأمس التي قامت عليها ؟ وما هي إمكانات بقائه هذه الأمس في المستقبل المنظور ؟

ولقد دلت هذه التساؤلات ، على شيء فانهما تدل على عجز النموذج الفكري حول قضايا أساسية تضي الوجود العربي في حقيقته وعلى

مستقبله . يعمل بعدد هو العسري . التخطيط الملقى يطحن منه العالم العربي .
لذلكه يبدو اجليا . وكأنه حقبة تسطعت حقها في بحر حائج حائج .
وبمحاولة للخروج من هذه المظلة أو المظلة يفرق السيد بين بين
الشخصية العربية بطبيعتها تصيدا لجسوة من المصادات ولقيم
والانتماء . وأساليب الحياة من ناحية ، وبين القومية العربية باعتبارها
عقيدة سياسية من ناحية أخرى ، وبين الوحدة العربية باعتبارها هدفا
سياسيا ، يسمي القوميون العرب لتحقيقه من ناحية ثالثة .

يركز السيد بين على الشخصية العربية فيقول انها تثير مشكلات
متعددة لعل أهمها على الإطلاق : ما هو الأسس الذي تقوم عليه ؟ هناك
من يرى أن الشخصية القومية لا يمكن فهمها إلا بتحليل البناء الاقتصادي
في المجتمع بما يتضمنه ذلك من قوى وعلاقات انتاج ، وهناك من يرد
أصول الشخصية القومية إلى عوامل قومية كاللغة المشتركة والمدين
المستحد .

وعندما يطبق السيد بين هذا على الشخصية العربية يستشهد
بالمفكر الاقتصادي المصري سمير أمين في كتابه « الأمة العربية » الذي
يذهب فيه إلى أن الوحدة العربية هي وليدة ملايسات تاريخية أفضت إلى
الاندماج التاريخي للأمة العربية ، في ظل قيادة طبقة اجتماعية أخذت على
عاتقها تحقيق هذه الوحدة ، وكللت هذه الطبقة طبقة حضرية من التجار
- الصاكر . وبالتالي فإن الوحدة القومية والثقافية إنما هي نتيجة لوحدة
الطبقة المهيمنة اقتصاديا وبواسطة نبط من الانتاج الجبالي ، وخاصة
التجار . غير أن هذا النسق تصدع بحكم التوسع العربي وتطوّر التجارة
العربية فنتج عن ذلك فقدان للوحدة ، ولم تسترجع حتى الآن نتيجة
لتمسك الطبقات العربية الحاكمة مع السيطرة الإمبريالية . وقد وجد
المفسر الاقتصادي عند سمير أمين صهي عند مفكرين عرب آخرين من
من أمثال الخورخ الفونسى توفيق بشروش وغيره .

وعلى نقض سمير أمين نرى المنهج الآخر مثلا في المؤرخ المغربي
عبد الله المزورقي الذي لا يولي العوامل الاقتصادية الأهمية القصوى ، وإنما
يركز في المقام الأول على المقومات الاجتماعية والثقافية في تكوين القومية .
وأبرز حثاخذ على ذلك دواسته عن « الأصول الثقافية في تكوين القومية
المغربية » .

لكن للمسيد بيني يولي إلى سمير أمين . لم يكن يقصد الوحدة العربية
بالمعنى الحقيقي للكلمة ، يقصد ما كلل يقصد للشخصية المغربية التي هي

في رأيه - إنفاكسي نمط إنفاكي معين - لذلك فإنه تطبيق المنهج الأول .
يقسم أساساً علياً لتفسير السمات المشتركة في العادات والتقاليد والقيم
والمسايل الحيلة في البلاد العربية المختلفة - غير أنه التوصل إلى نتائج
علمية دقيقة يحتم اختبار هذا المنهج تاريخياً ، بتطبيقه على المشرق والمغرب
وفي فترات تاريخية مختلفة للتحقق من صحة الفروض التي ينطلق منها .

ومن الواضح أن السيد يسير يميل إلى منهج التفسير الاقتصادي
لأنه يرفض بشكل قاطع كل الدعاوى العنصرية التي تفتحت عن عجز
العقل العربي أو عدم الشخصية العربية حضارياً - فلا توجد سمات ثابتة
لا تتغير للشعوب وليست هناك مواهب مقصورة على شعب دون الآخر .
وإذا كان العرب ينرون الآن بمزحلة تخلف لا شك فيها ، فليس معنى
هذا أن قهرهم قد تجدد مرة واحدة وإلى الأبد - فالمسألة كلها دينية
التي تثير الهيكلي العميقة التي يمكن للإنسان العربي ، في ظل قيادة
عصرية متطورة أن يحدتها في البناء الاقتصادي ، سعياً وراء التنمية الشاملة
التي تحقق إشباع الحاجات الإنسانية ، في إطار من الديمقراطية والمشاركة
والاعتماد على الذات - إذا حدث هذا فإن الشخصية العربية لابد أن تتغير
سماتها ، ستختفي السلبية والتواكلية والقدرية وستحل محلها المبادرة
والشجاعة في مواجهة المجهول :

ليس يعني ذلك أنه مجتمعنا العربي تسود هذه السمات السلبية
وتهيمن على كل جنباته - فنحن نشهد في كل بلد عربي قطاعات اقتصادية
 واجتماعية متقدمة تقتحم وتبادر ، وتشد المجتمع المتخلف إلى الأمام ، من
خلال التصنيع والعلم والتكنولوجيا - قيم جديدة تستحدث وقيم بالية
تموت ، كل ذلك من خلال عملية مخاض شاقة وطويلة وآلمة عملية يعطل
من سيرتها أحياناً الارتجال والعشوائية ، وغلبة المصالح الطبقية الضيقة
لدى بعض الفئات الحاكمة - غير أن النقد الاجتماعي الذي يمارسه الباحثون
والمثقفون العرب ، ودعوات الترشيد والتصحيح تؤدي دوراً تاريخياً لا شك
فيه ، لدفع العجلة في الاتجاه الصحيح .

إن الشخصية العربية حقيقة وليست أسطورة - شخصية تعبر عن
أمة عربية واحدة ، وتقوم على دعائمين أساسيين : نمط أساسي للإنتاج
نما وتطور في البلاد العربية كلها وفق مراحل متشابهة ، وبناء قومي واحد
أبرز عناصره : الخبرة التاريخية المشتركة واللغة العربية والتراث الثقافي
المشترك - أما الشخصيات الاقلية المختلفة في الوطن العربي فتتميز
بحكم تميز التكوين الاقتصادي - الاجتماعي لكل منها - وبعبارة أخرى
فإنه تفرد التاريخ الاجتماعي لكل شخصية اقلية يكسبها سمات فريدة

فد لا توجد في شخصيات اقليمية اخرى . فهناك سمات للشخصية المصرية مثلا: ليس ضرورياً توليها في الشخصية العراقية أو التونسية ولكن الشخصية العربية والشخصيات الاقليمية يحكم ارتباط الاولي بمتاح الانتاج السائد وارتباط الثانية بالتكوين الاقتصادي - الاجتماعي لكل منها ليست بناء مجردا مطلقا ، وانما هي تتغير بتغير نمط الانتاج السائد ، أو بتغير المكونات الأساسية للتكوين الاقتصادي والاجتماعي المتحد . وبناء على ذلك ينبغي رفض أي تعميم عن الشخصية العربية ينظر الى حصر سماتها باعتبارها سمات ثابتة لا تتغير مع مرور الزمن .

من هنا كانت محاولات بعض المفكرين العرب في اقامة الأدلة على الخصوصية الفريدة لكل قطر عربي على حدة ، لا موضع ولا معنى لها ، ولا منطق يحكمها ، الا اذا كانت ستارا ياهتا لروح اقليمية ضيقة . لذلك يتساهل السيد يسين : ما العبقرية في أن يتصدى باحث لكي يشيت أن هناك فروقا واضحة بين العراقي والمصري أو بين التونسي والسوري مثلا ؟ ومن أنكر الفروق ؟! ولكن اثبات هذا فقط كحقيقة جزئية شيء وتجاهل جوانب التشابه البارزة شيء آخر .

ان أخطر الدعوات الفكرية ما صدر عن أفق ضيق ، عاجز عن الرؤية التاريخية الرحبية . ومثل هؤلاء الباحثين الذين يصدرن عن نرجسية اقليمية ، من ناحية ، أو ينطلقون من إطار تخصص جزئي محدود في العالم الاجتماعي ، لا يحسون بنبضات العصر ، ولا يواكبون سير التاريخ . ويكفي أن ينظروا الى الدول الأوروبية ، التي توجد بينها اختلافات شتى سياسية واجتماعية واقتصادية ، سمعت منذ أكثر من عشرين عاما لتحقيق الوحدة الأوروبية . ونجحت بعد مساع شتى في تحقيق الوحدة الاقتصادية . وهماي تسمى حثيثا لتحقيق الوحدة السياسية . يتم هذا في الوقت الذي تتعالى فيه أصوات تنادي بأن ينكمش كل بلد عربي داخل حدوده ، باصطناع دعاوى شتى ، أغلبها لا أساس له وبعضها ينكر حقائق الجغرافيا والتاريخ معا .

ولا يجد السيد يسين نفسه في حاجة الى تأكيد أن الأمة العربية - باعتبارها أمة واحدة - وليس باعتبارها دولا متفرقة ، مستهدفة من الاستعماري العالمي ، ومن القوى العالقة المهيمنة على عالم اليوم . وحين ينظر العالم الخارجي الى العرب فانه ينظر اليهم في مجموعهم ، بكل ما يملكون من طاقات اقتصادية وسياسية واجتماعية وبشرية . لذلك يتساهل السيد يسين : ليس غريبا أن ينظر الينا الغير باعتبارنا أمة واحدة وينظر البعض منا الى أنفسنا باعتبارنا بلادا شتى ؟ !

نحن نبحث فيه عبر الثورة العلمية والتكنولوجية ، حيث تهافت
 المحاملة شائعة بين المثقفين والمتخلفين . وليس أمينا سوى سبيل
 ولابد : إن نمير هوة التخلف عما ، في إطار من وجهة الفكر ، وفي ظل
 الجهد الذاتي من التنسيق ولا نقول للوحدة . من هنا انطلاق الهيئته
 العربية . المملكة في مجال التنمية ، والتي تضم الدول العربية المتصلة
 للتنسيق فيما بينها . لدينا مجلس الوحدة الاقتصادية ، ومركز التنمية
 الصناعية ، كما أن هناك محاولة لإنشاء مركز عربي لنقل التكنولوجيا
 كل هذه أمثلة يدلل بها السيد يسين على المؤسسات العربية القوية التي
 تنطلق من وعي حقيقي بأهمية تعبئة وحشد جهود الأمة اقتصاديا
 واجتماعيا ، فهذا هو السبيل الموحد للعبور الى المستقبل .

الفهرس

صفحة	الموضوع
٣	شرارة - عبد اللطيف
٩	الشبيل - شبل
١٥	الشهابى - مصطفى
٢١	صابغ - أنيس
٢٧	الصبيان - محمد سرور
٣٣	صحب - حسن
٣٩	الصيد - محمد محمود
٤٥	طريقين - أحمد
٥١	الطباوى - سليمان محمد
٥٧	الططاوى - رفاعه رافع
٦٣	عازورى - نجيب
٦٩	عبد الحكيم - محمد صبحى
٧٥	عبد الدايم - عبد الله
٨١	عبد الكريم - أحمد عزت
٨٧	عبد الناصر - جمال
١٠٥	عبيد - مكرم
١١١	العوىبى - محمد عبد الله
١١٧	عز الدين - نجلاء
١٢٣	عز الدين - يوسف
١٢٩	عطا - محمد
١٣٥	عفلق - ميشيل
١٤٣	العقاد - صلاح
١٤٩	الملايلى - عبد الله
١٥٥	علوبة - محمد على

١٦١	• • • • •	عمارة - محمد
١٦٧	• • • • •	العمري - أحمد مـويلـم
١٧٣	• • • • •	عودة - بطرس عودة
١٧٩	• • • • •	غلاب - عبد الكريم
١٨٧	• • • • •	الفارسي - مصطفى
١٩٣	• • • • •	الفاسي - علاء
١٩٩	• • • • •	القبانى - اسماعيل
٢٠٥	• • • • •	كامل - محمود
٢١١	• • • • •	الكواكبي - عبد الرحمن
٢١٩	• • • • •	مبارك - زكى
٢٢٣	• • • • •	المبارك - محمد
٢٢٩	• • • • •	محمود - زكى نجيب
٢٣٥	• • • • •	مدنى - أمين
٢٤٣	• • • • •	الملائكة - نازك
٢٤٩	• • • • •	مؤنس - حسين
٢٥٥	• • • • •	نسبية - حازم زكى
٣٦١	• • • • •	النص - عزة
٣٦٧	• • • • •	نصار - حسين
٣٧٣	• • • • •	هيكـل - يوسف
٣٧٩	• • • • •	اليازجى - ابراهيم
٣٨٣	• • • • •	يحيى - جلال
٣٨٩	• • • • •	يسين - السيد

هذه الموسوعة تتناول بالشرح والتحليل إنجازات رواد القومية العربية ومفكرها الذين ركزوا في كتاباتهم ومؤلفاتهم على المفهوم العلمى والموضوعى لما ، وأثبتوا أن القومية العربية ليست ظاهرة استاتيكية ثابتة تستكين إليها ، ونستند إلى جدارها ، ونحتسب في ظلها في حين تتابع مجريات الأمور في عالمنا المعاصر البعيد تماما عن الثوابت ، والذي تحمل متغيراته في كل دقيقة تطورا جديدا يلهث الجميع وراءه استكشاف أبعاده .

إن كتابات وإنجازات هذه المشاعل القومية التى يجب أن تنير حياتنا من الخليج العربى إلى المحيط الأطلسى بامتداد الوطن العربى ، تؤكد أن القومية العربية الحقيقية مفهوم ديناميكى يقوم على التأثير والتأثر ، الأخذ والعطاء ولذلك أصبح من الضرورى بالنسبة للأمة العربية أن تتصرف وتسللك بناء على استراتيجية حضارية تطبيقية نابعة من مسئوليتها تجاه قوميتها حتى لا تفصل الطريق وسط هذه الغابات الكثيفة والأدغال المتشعبة للعلاقات الدولية في عالم اليوم .

وإذا ركنت الأمة العربية إلى النظرة الاستاتيكية الثابتة تجاه قوميتها ، فإن قوميتها ستصبح مجرد نظرية أو أيديولوجية تنتمى إلى الماضى أكثر من انتمائها إلى عالم الواقع الراهن ، في حين أن المستقبل العربى هو الشغل الشاغل لكل العرب ، أو هكذا يجب أن يكون .